Cultuur en migratie in Nederland. Veranderingen van het alledaagse 1950-2000

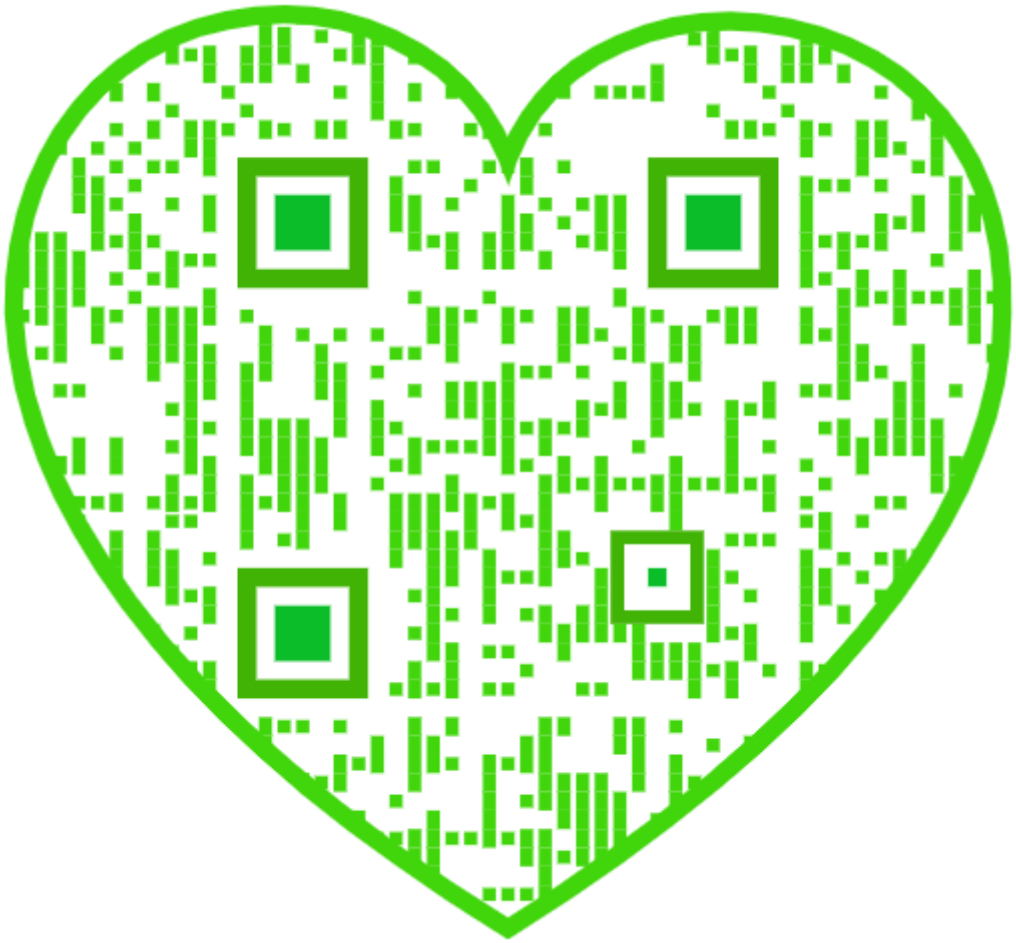
redactie Isabel Hoving, Hester Dibbits en Marlou Schrover

bron
Isabel Hoving, Hester Dibbits en Marlou Schrover (red.), *Cultuur en migratie in Nederland. Veranderingen van het alledaagse 1950-2000*. Sdu Uitgevers, Den Haag 2005

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/hovi002cult01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



Cultuur en migratie in Nederland
Voorwoord bij de reeks

Voor u ligt het vijfde deel van de boekenreeks *Cultuur en migratie in Nederland*. In de vijf delen van deze reeks wordt vanuit diverse invalshoeken bekeken hoe de Nederlandse cultuur de laatste honderd jaar is veranderd door de komst van migranten. De Nederlandse cultuur is altijd in beweging geweest, niet alleen door de invloed van migranten, maar wel mede daardoor. De veranderingen in onze cultuur leidden in de afgelopen eeuw tot hevige maatschappelijk discussies. Daarbij kwam steeds de vraag terug: wat houdt de Nederlandse cultuur precies in? Het doel van deze reeks is het aanbieden van gegevens waaruit een nieuw antwoord op die oude vraag afgeleid kan worden. Uit de vele verhalen over culturele veranderingen die deze vijf delen vertellen, rijst een onverwacht dynamisch beeld op van de Nederlandse cultuur: het beeld van een bewegelijke veelheid van culturen, die steeds nieuwe verbindingen met elkaar aangaan. In deze reeks kunt u lezen op welke manier de culturen en tradities die migranten meebrachten - of die hen vooruitsnelden doordat Nederlanders ze al van ‘elders’ hadden opgepikt - zich hebben gemengd met autochtone culturele gewoonten. Op sommige terreinen hebben culturele confrontaties niet geleid tot vermenging en wederzijdse beïnvloeding, maar juist tot afscheiding en afstoting, en tot het zich terugtrekken in subculturen. In ieder deel van deze reeks zal worden nagegaan hoe die processen van contact en vermenging zijn verlopen. Wat gingen die nieuw ontstane culturele vormen betekenen voor zowel oude als nieuwe Nederlanders?

Cultuur

Cultuur wordt in deze reeks ruim opgevat. Cultuuruitingen kunnen betrekking hebben op museale kunst, films en literatuur, nieuwsmedia, kleding, groepstalen, sport, manieren van wonen, religie, liefde en relatievorming, leefstijlen. Verder op klassieke muziek, op populaire liedjes, op dans en theater, op voedsel en op gewoonten die het bereiden van voedsel omringen. Ook lichaamstaal, de omgang met geld, de inhoud en organisatie van arbeid, transport, de functie en inrichting van huizen, winkels en woonwijken worden in deze reeks gezien als cultuur. Het gaat ons bij al die manifestaties van cultuur niet alleen om de veranderingen zelf, die door de komst van migranten zijn teweeggebracht, maar ook om de steeds wisselende manier waarop mensen betekenis geven aan die veranderingen. Nieuwe elementen in een gevestigde cultuur worden op den duur als eigen ervaren en de herkomst

wordt dikwijls vergeten. Ook de culturen van migranten veranderen op hun beurt door vermenging en integratie. Veel scheidslijnen tussen de cultuur van gevestigden en nieuwkomers verdwijnen op den duur vanzelf, andere blijven sluimerend aanwezig om op onverwachte momenten opnieuw aan betekenis te winnen. Als wij in deze reeks de Nederlandse cultuur beschrijven in haar diversiteit dan bedoelen we vooral diversiteit in landen van herkomst. Maar veranderingen in gedrag en gewoonten worden nooit alleen door herkomst bepaald. Jongens en meisjes, bijvoorbeeld, bewegen zich op een verschillende manier in de samenleving. We besteden daarom ook aandacht aan de rol van andere verschillen in culturele veranderingsprocessen, zoals sekseverschil (specifieke jongens- en meisjes-, c.q. mannen- en vrouwenculturen), generatieverschil, seksuele diversiteit (lesbische en homosubculturen), verschil in klasse en milieu en de religieuze diversiteit die het product was van de autochtone verzuiling.

Migratie

Geen enkele samenleving bestaat alleen uit mensen die op het eigen grondgebied zijn geboren. Er is altijd instroom van mensen van buiten. Bij het traceren van de invloed van migratie beperken we ons in deze reeks tot de twintigste eeuw. Deze eeuw staat het dichtste bij ons. Oude en nieuwe Nederlanders kunnen zich nog persoonlijk verbonden voelen met culturele veranderingen die zijzelf, hun ouders en grootouders hebben doorgemaakt. Dat geldt minder voor wat zich in vroeger eeuwen heeft afgespeeld, toen de binnenkomst van migranten voor net zulke diepgaande veranderingen zorgde. Zo kon in de zeventiende eeuw op zeker moment niet minder dan een derde van de bevolking van Amsterdam vreemdeling genoemd worden. De migratiegeschiedenis van Nederland in de afgelopen eeuwen is uitvoerig beschreven, bijvoorbeeld in het overzichtswerk van Jan Lucassen en Rinus Penninx, *Nieuwkomers*, *nakomelingen*, *Nederlanders* (1994), dat de migratiegeschiedenis van Nederland vanaf de zestiende eeuw in kaart brengt. Wij zullen dat werk niet overdoen, maar ons richten op het relatief onbetreden terrein van de *culturele* gevolgen van het migratieproces.

Hoewel er dus ook voor 1900 al eeuwen gemigreerd werd nam het aantal nieuwkomers uit het buitenland aan het begin van de twintigste eeuw gestaag toe. De pieken lagen in de Eerste Wereldoorlog, het daarop volgende Interbellum en in de laatste drie decennia. Tot omstreeks 1960 werd de migratie naar Nederland gedomineerd door Duitsers, en in mindere mate door Oost-Europeanen, Spanjaarden en Italianen. Joden hadden altijd al in Nederland geleefd, maar in de jaren dertig kwamen nieuwe groepen joodse vluchtelingen, die samen met de gevestigde Nederlandse joden in de nazi-tijd in groten getale zijn opgepakt en in concentratiekampen vermoord. Met migranten uit China en de koloniën (Nederlands-Indië, Suriname en de Antillen) maakte Nederland al in het Interbellum kennis, maar

door de massale naoorlogse immigratie - als gevolg van dekolonisaties - nam hun invloed aanmerkelijk toe. Een belangrijk omslagpunt in de Nederlandse opvattingen over immigranten ligt omstreeks 1960, toen een verschuiving optrad van koloniale migratie naar de komst van 'gastarbeiders' uit het Middellandse-Zeegebied. Hun specifieke culturele kenmerken werden benadrukt, zeker toen bleek dat velen zouden blijven en er een omvangrijke volgmigratie op gang kwam. Die volgmigratie viel deels samen met de volksverhuizing uit Suriname na de onafhankelijkheid in 1975. In de jaren daarna ontstond een migratiebeweging van tienduizenden asielzoekers uit Zuid-Amerika, Afrika en Azië.

Er was niet alleen sprake van migratie *naar* Nederland, maar ook *binnen* Nederland. Zo trokken bijvoorbeeld grote groepen noorderlingen, Brabanders en Zeeuwen naar de Randstad. Net als de Drenten die in de jaren vijftig naar Eindhoven verhuisden om bij Philips te werken, kunnen zij worden gezien als economische vluchtelingen, op zoek naar een beter bestaan. Die omvangrijke interne migratie blijft echter buiten het bestek van deze reeks, hoewel het interessant zou zijn na te denken over de vraag of de migratie vanuit de nog niet zelfstandige koloniën (zoals Suriname) eigenlijk ook niet als interne migratie kan worden gezien. Ook de migraties vanuit Nederland naar Canada, Nieuw-Zeeland, Australië en Zuid-Afrika blijven buiten beschouwing. De geografische beperking van ons project ligt bij de grenzen van het huidige Nederland. We richten ons met name op immigranten die van elders naar Nederland zijn gekomen.

Wanneer we de twintigste eeuw overzien, gaat het in die Nederlandse immigratiegeschiedenis om Belgische vluchtelingen tijdens de Eerste Wereldoorlog; om Hongaarse kinderen die na de Eerste Wereldoorlog in Nederlandse pleeggezinnen werden ondergebracht; om Duitse dienstbodes in de jaren twintig en dertig; om ambulante groepen die verspreid door de tijd binnentrokken en die arbitrair werden geëtiketteerd als 'zigeuners'; om veelal Duitse joden; om auteurs, lezers en uitgevers van de exilliteratuur; om rijksgenoten, dus Indische Nederlanders en Molukkers, Antillianen en Surinamers; om Joegoslaven, Polen en Italianen die kwamen werken in de Limburgse mijnstreek; om arbeiders uit het Middellandse-zeegebied, met name Turken en Marokkanen, in de jaren vijftig en later; om de vanaf de jaren zestig steeds onzichtbaarder geworden 'westerse' migranten, zoals Amerikanen, Japanners, Belgen, Engelsen en Duitsers die vanwege de toegenomen mobiliteit en internationalisering al dan niet tijdelijk in Nederland wonen en werken. En ten slotte om vluchtelingen en asielzoekers uit de hele wereld in het laatste decennium, alsmede om adoptiekinderen uit Afrika, Azië en Latijns-Amerika. Achter in dit boek vindt u een uitgebreider historisch overzicht van de immigratie naar Nederland in de twintigste eeuw. Dit is het historisch decor waartegen zich de culturele transformaties afspelen die het onderwerp zijn van deze reeks.

Cultuur en migratie

Tijdens al die immigratiegolven waren de Nederlandse identiteit en cultuur voortdurend aan verandering onderhevig, mede door de ontmoeting met de migranten. De status van de nieuwkomers is daarbij even flexibel gebleken als de aard van de Nederlandse cultuur en identiteit. Wat 'Nederlands' was, werd steeds opnieuw gedefinieerd *in relatie tot* de identiteit van anderen. Daarbij werd vaak gepoogd de eigen Nederlandse identiteit ondubbelzinnig af te grenzen van die van de 'anderen'. Nederlanders waren afwisselend schoner, netter, preutser, godsdienstiger, minder luidruchtig, minder misdadig en zo verder dan 'vreemdelingen'. Met de komst van migranten met een islamitische achtergrond is een aantal van zulke categorieën in zijn tegendeel veranderd. Nu zijn het soms migrantengroepen die verondersteld worden netter, godsdienstiger en zediger te zijn dan de gemiddeld meer geseculariseerde, seksueel vrijere, alcoholdrinkende Nederlanders. Nederlandse beelden van nieuwkomers sporen vaak niet met de manier waarop deze zichzelf zien. Niet zelden komen zulke beelden voort uit de neiging om anderen te zien als spiegelbeeld, als keerzijde van wat men zelf denkt te zijn. Identiteit is relatief en bestaat altijd in relatie tot anderen met wie men zich meet. Ook het karakter van de Nederlandse cultuur lag en ligt daarom allerminst vast: die werd steeds opnieuw uitgevonden met behulp van de ander als afzetpunt. Hetzelfde proces speelde zich ook bij migranten af: ook zij herontdekten hun eigen cultuur en identiteit met Nederland als afzetpunt. Cultuur is een beweeglijk, veranderlijk product van beeldvorming en constructie. Aan beide kanten kan sprake zijn van afgrenzing en contactweigering - paradoxaal genoeg ook een vorm van cultuurverandering - maar ook van opening, menging, absorptie, transformatie. Ook die nieuwe mengvormen kunnen Nederlands genoemd worden. Het begrip Nederlandse cultuur kan dan zowel conservatief worden opgevat als een reservaat van het (vermeend) autochtone, als meer vooruitstrevend als een cultuur die voortdurend verandert, onder andere doordat die in zich opneemt wat migranten hebben ingebracht aan kunst, zienswijzen, leefvormen en stijlen. Die laatste opvatting van Nederlandse cultuur is de onze. Tegelijk bestuderen we deze voortdurende herdefiniëring van de Nederlandse cultuur. De twintigste-eeuwse debatten daarover vormen dan ook een rode draad in de reeks.

Een andere rode draad vormt het patroon van culturele assimilatie van migranten die er al een of meer generaties zijn. Zij staan hun positie als nieuweling steeds weer af aan recentere nieuwkomers - die meer opvallen - tot de volgende groep migranten ook hen weer tot oude bekenden maakt. Daarbij speelt kleur en Europese herkomst vaak een rol. Sommige groepen worden tegelijk ervaren als vertrouwd én vreemd. Dat was het geval met de Duitsers, de grootste migrantengroep tot omstreeks 1960. De immigratie uit Duitsland was van groot belang voor de groei en bloei van de Nederlandse cultuur. Zeker tot aan de Tweede Wereldoorlog waren de kunst, de wetenschap en het bedrijfsleven sterk op de machtige oosterbuur georiënteerd. Parallel aan de Duitse trek naar Nederland, vonden veel Nederlanders

emplooi op de Duitse arbeidsmarkt. Door de omvangrijke migratie tussen beide landen werden deze banden ook op persoonlijk niveau levend gehouden. Intussen werden Duitsers en andere Europese migranten, net als de latere Oost-Europese en niet-westerse migranten, wel degelijk als vreemd en anders behandeld, zowel cultureel als juridisch. Zij kregen hoe dan ook de juridische status van vreemdeling. Die vreemdelingenstatus van witte migranten uit omliggende landen is in de afgelopen decennia nagenoeg verdwenen en overgedragen op nieuwkomers uit streken buiten Europa. Net zoals de Amerikaanse historicus Noel Ignatiev zich afvroeg ‘How the Irish became white’ (1994), willen wij met deze reeks een antwoord geven op de vraag hoe West-Europeanen onzichtbare immigranten zijn geworden.

Een andere stuwende vraag achter deze reeks luidt: hoe gaat dat wederzijdse verbeelden van wat eigen en wat anders is in zijn werk? Bij het zoeken naar antwoorden is volop geprofiteerd van de inspirerende golf postkoloniale theorie en kritiek, die voor een groot deel afkomstig is uit het Angelsaksisch taalgebied, en uit Australië, Azië, de Amerika's en Afrika. Deze postkoloniale theorie wordt hier toegepast op de Nederlandse (en Europese) context. De geschiedenis van migratie, etnische conflicten en multicultureel samenleven ziet er in Nederland enigszins anders uit dan in de Verenigde Staten, Engeland en de landen van het voormalige Britse imperium. Op dit grondgebied waren het niet de zwarten, de Ieren en Latino's, zoals in Amerika, maar zogenaamde ‘zigeuners’ en joden, in de jaren zeventig de Surinamers en in het laatste decennium de moslims, die de volle laag kregen te verduren van de projecties van gevestigden op nieuwkomers, in hun negatieve en positieve vormen. Bepaalde processen van beeldvorming mogen dan vergelijkbaar zijn, de Nederlandse situatie wijkt op belangrijke punten ook af.

We concentreren ons in deze reeks niet zozeer op de migratiegeschiedenis als historisch feit, noch op een moeilijk traceerbare mentaliteitsgeschiedenis. We gaan ervan uit dat de wederzijdse beelden van ‘zelf’ en ‘ander’ worden gevormd in het concrete leven van alledag: in de confrontatie met anderen op scholen, tijdens het boodschappen doen, tijdens het flirten en in de kunsten. De reeks richt zich daarom op concrete, zichtbare veranderingen in de culturele, materiële en sociale omgeving. Wat heeft zich in de kunsten, in het wonen, het samenleven en in de alledaagse cultuur afgespeeld op het Nederlandse grondgebied in de twintigste eeuw? Hoe zijn de gewoonten, de visies en de culturele tradities van migranten verknoopt met de wortels van de Nederlandse samenleving? Soms ligt de nadruk op esthetiek, verteltechnieken, op manieren waarop groepen zich profileren, of op percepties van groepen over en weer. Soms gaat het om het blootleggen van mengvormen, archivering van vergeten invloeden, reconstructie van culturele familiegeschiedenissen, of om levensverhalen van nieuw gekomen cultuurdragers. Al deze analyses en verhalen samen maken duidelijk hoezeer de Nederlandse cultuur een verre van onproblematische, maar altijd dynamische veelheid van culturen is, die op allerlei terreinen met elkaar interacteren.

Voor u ligt nu het vijfde en laatste deel, dat ‘de veranderingen van de alledaagse cultuur’ in de jaren 1950-2000 beschrijft.

De redactie van deze reeks is veel dank verschuldigd aan het Prins Bernhard Cultuurfonds, dat de realisering van dit project mogelijk maakte door een genereuze subsidie. Het Cultuurfonds bevordert de Nederlandse cultuur in binnen- en buitenland. Met dit initiatief heeft het fonds ertoe bijgedragen dat het begrip ‘Nederlandse cultuur’ wordt ontdaan van zijn bijbetekenissen ‘puur autochtoon’, ‘wit’ en ‘van Nederlandse bodem’. Het fonds biedt ons hier de gelegenheid te laten zien hoe Nederland ook de afgelopen eeuw het toneel is geweest waarop vele werelden bij elkaar kwamen.

De redactie:
Maaike Meijer
Rosemarie Buikema
Hester Dibbits
Isabel Hoving
Leo Lucassen
Marlou Schrover
Jaap Vogel
Wim Willems

Veranderingen van het alledaagse[1]
Inleiding

Op de Amsterdamse Prinsengracht, recht tegenover de Westertoren, kun je nog zo'n goeie oude echt Amsterdamse kroeg vinden, die misschien nog uit 1630 dateert: café Kalkhoven. De website meldt een beetje krom maar wervend: 'De Perzische kleedjes op tafel geven het interieur een oer-Hollandse (sic) karakter.'[2] De hoogpolige Perzische tapijtjes, de bruindoorrookte muren en plafonds, en het simpele bakje filterkoffie met koffiemelk van zulke buurtcafés kunnen je weemoedig stemmen. Het zijn de symbolen van de langzaam verdwijnende Hollandse traditie van de bruine kroeg.

We leven in een tijd waarin gelegenheid te over is voor weemoedige bespiegelingen. Er is de afgelopen vijftig jaar onnoemelijk veel veranderd in de grote steden en de kleinere plaatsen van ons land. De jaren vijftig zijn de toetssteen geworden van een Nederland dat voorgoed verdwenen lijkt te zijn: het Nederland van de wastobbe op zaterdagavond, de Perzische tapijtjes, de geschrobde stoepen en het koffiehuis - het Nederland in zwart-wit.[3] In dit boek brengen we de veranderingen van de laatste vijftig jaar in beeld, maar terwijl we dat doen zullen we de weemoed op een afstandje houden. Wel zullen we nog vaak spreken over het verlangen naar het verleden, en naar de manier waarop mensen dat verleden levend houden. Maar we zullen ons vooral inspannen om het stof van de weemoed van al die Perzische tapijtjes, geschrobde stoepjes en koffiehuizen af te blazen.

Weemoed bestaat bij de gratie van het gevoel dat er iets *eigens* was, volkomen vertrouwd, dat nu verloren gaat. Niets is veranderlijker dan dat wat als 'eigen' wordt beschouwd. Voordat het eigen was, was het vreemd; en heel snel nadat het eigen was, wordt het alweer vreemd. In dit boek, het vijfde deel in de reeks *Cultuur en Migratie*, zullen we de vraag opwerpen hoe de alledaagse eigenheid van tegenwoordig uit allerlei vreemde invloeden is ontstaan. We zullen zelfs laten zien hoe de alledaagsheid van morgen zich op dit moment, onder onze ogen, uit vreemde gebruiken aan het vormen is.

Hoe zijn die Perzische tapijtjes en bakjes koffie precies typisch Nederlands geworden? Hoe ziet het inburgeringsproces van zulke vreemde goederen en gebruiken eruit? De vraag is sneller gesteld dan beantwoord - voor het antwoord hebben we dit hele boek nodig. Laten we, om de contouren van het antwoord te schetsen, de goed gedocumenteerde geschiedenis van het oud-Hollandse koffiehuis bestuderen, als opmaat tot ons boek over meer recente veranderingen. Die geschiedenis levert nuttige inzichten in de manier waarop buitenlandse goederen en gebruiken ook vandaag de dag eigen gemaakt worden.

Het zal wel geen eye-opener zijn als we constateren dat die Perzische tapijtjes en die koffiehuizen, die zoiets als de ultieme ‘Hollandsheid’ zijn gaan betekenen, van oorsprong natuurlijk helemaal niet Hollands waren. Op zeventiende- en achttiendeeeuwse schilderijen zie je het Perzisch tapijtje (dat toen ‘Turks’, ‘oosters’ of ‘Rouaans’ werd genoemd) al op de tafels van welgestelde Nederlanders liggen, als een van de luxeproducten waarmee ze hun rijkdom etaleerden. Dat kleedje was daar terechtgekomen op de golven van een algemener voorliefde voor oosterse luxe (Fock 1997). In Frankrijk was in de zeventiende eeuw zelfs een ware ‘turkomanie’ opgebloeid. Franse hovelingen kleedden zich op z'n Turks, en gaven zich over aan het exotische ritueel van het koffiedrinken. Koffie werd in het allereerste begin in Europa nog niet noodzakelijkerwijs als een verfijnde drank gezien. Het was een nieuwigheid, waar de Europeanen nog geen vaste mening over hadden gevormd. De eerste koffiehuizen, die in de tweede helft van de zeventiende eeuw in de grote steden in Engeland en Frankrijk werden geopend, waren eenvoudige nerinkjes. Net als de straathandel in koffie werden ze veelal gedreven door Armenen, Italianen, Grieken, joden en Turken, die direct betrokken waren bij de koffiehandel. Waarschijnlijk waren de klanten van deze simpele lokalen in het begin vooral vreemdelingen en zeelui, en iets later studenten, die altijd wel iets nieuws wilden uitproberen. Perzische tapijtjes lagen er toen nog niet op de tafels. Aan prenten uit die tijd te zien, begonnen die pas na 1700 deel uit te maken van het interieur, toen de tweede fase in de geschiedenis van het koffiehuis aanbrak. Toen probeerden Franse en Italiaanse migranten nieuwe, welgestelder klandizie te werven, door koffiehuizen met een veel chiquere inrichting te openen. Die luxueuze aanpak was geïnspireerd door het deftige Parijse koffiehuis Procope, dat onder de bezielende leiding van een Italiaanse migrant aan het einde van de zeventiende eeuw was uitgegroeid tot een befaamde salon voor vele beroemde intellectuelen en artiesten. Nederland volgde dit voorbeeld graag, en de Nederlandse koffiehuishouders kleedden hun etablissementen fraai aan, met grote spiegels, goudleren wandbekleding, Turkse kleden en kostbaar serviesgoed, om de sfeer na te bootsen van het meest befaamde koffiehuis ter wereld, dat in Istanbul stond, en dat ook tot voorbeeld van Procope diende (Reinders en Wijsenbeek 1994, 37-43).

Waren de Nederlanders in die tijd dan zo dol op de Turken? Nee, dat waren ze helemaal niet. In de zestiende en zeventiende eeuw waren ze doodsbenauwd voor de woeste, wrede Turk, die vreselijk huis hield in de christelijke beschaving. Ze wisten maar al te goed dat het Ottomaanse rijk zich vanaf de veertiende eeuw onstuitbaar

naar Europa uitbreidde, en dat de Ottomanen of Turken na Constantinopel (Istanbul) veroverd te hebben, in 1529 zelfs Wenen wisten te belegeren. Alle Europeanen volgden de Ottomaanse expansieoorlogen destijds met groeiende paniek.

Je zou dus denken dat de zestiende-eeuwse Nederlanders een fikse afkeer van de Turken hadden. Maar zo simpel lag het toch ook weer niet. Neerlandica Christien Dohmen vertelt in haar boek over de Nederlandse verbeelding van het oosten dat in diezelfde zestiende eeuw de strijdbare geuzen, die zich verzetten tegen de Spaanse bezetters, zilveren halvemaantjes als sieraad droegen - en de halvemaan was het onmiskenbare symbool van het Ottomaanse Rijk. ‘Liever Turks dan paaps’, was de strijdkreet van de geuzen, en het gebruik van de Ottomaanse halvemaan als hun geuzenlogo onderstreepte die provocerende mening. Ze zouden zelfs een van hun vestingen in Zeeland ‘Turkeye’ genoemd hebben. Nu kan de geuzen een zeker gevoel voor provocerende humor niet ontzegd worden - ze hadden zichzelf immers ook al het scheldwoord ‘gueux’ (‘bedelaars’) toegeëigend - maar we moeten hun identificatie met de Turken niet simpelweg uitleggen als een tegendraadse poging om hun eigen woestheid te benadrukken. De Turken waren namelijk, behalve de vijanden van het christendom in het algemeen, ook de vijand van Spanje - en de geuzen zagen de vijanden van hun vijand als hun medestanders. Bovendien was er binnen het Ottomaanse Rijk, in tegenstelling tot in de door Spanje bezette gebieden, wel sprake van religieuze tolerantie. Als de geuzen zich met de Turken identificeerden, zeiden ze dus in wezen dat hun eis een eigen godsdienst te belijden de Spaanse staatsmacht helemaal niet hoefde te verminderen. Om die reden verkozen ze het Turkse model boven dat van de Spanjaarden (Dohmen 2000).

De Turken waren niet alleen voor de geuzen de vijanden van hun vijand. Hetzelfde gold voor de jonge protestantenbewegingen in Nederland, die de Turken bewonderden omdat ze, net als zij, tegen de Habsburgers streden. Er zit dus een zekere politiek te verklaren logica in de dubbelzinnige gevoelens die de Nederlanders voor de Turken koesterden. Maar de politiek biedt nooit de hele verklaring. Een tweede factor die de beeldvorming van de Turken bepaalde was de handel. Nederland had de handelscontacten met Noord-Afrika en het Ottomaanse Rijk tijdens de Tachtigjarige Oorlog aangetrokken en uitgebreid, en tussen de zeventiende en de achttiende eeuw bloeide de handel tussen Nederland en de Levant. Door deze contacten kwamen luxueuze stoffen het land binnen, zoals zijde, katoen en mohairwol. De gretige belangstelling voor dergelijke Turkse luxewaren mondde uit in de zeventiende- en achttiende-eeuwse turkomanie, die in Nederland vooral tot uiting kwam in de voorliefde voor tapijten en de opkomst van het koffiehuis. De turkomanie of turquerie was overigens niet de enige oosterse mode; de contacten met het verre oosten (door de VOC) leidden ook tot de trend van de chinoiserie (zoals de voorliefde voor het porselein, dat hier te lande werd nagemaakt om als ‘Delfts blauw’ bekend te worden). Vooral het verre oosten werd gezien als een rijk van mysterie, luxe en sensualiteit - een beeld dat, voorzover het betrekking had op China, Japan

en Indonesië, niet gecompliceerd werd door directe politieke conflicten, zoals in het geval van de Turken (Dohmen 2000).[4]

Dat oosterse goederen als koffie luxueus werden gevonden, nam niet weg dat er vanaf het begin al fiks werd geruzied over de nieuwe mode van het koffiedrinken. Aan het einde van de zeventiende eeuw riepen tegenstanders dat koffie de zedelijke moraal bedierf en ongezond was, en om hun argumenten kracht bij te zetten verwezen ze naar de klassieke grondslagen van de Europese beschaving, waar koffie vreemd aan was geweest. In de achttiende eeuw beweerden critici dat de Nederlanders vroeger veel gezonder waren omdat ze toen nog gewoon bier dronken (Reinders en Wijsenbeek 1994, 17-18, 107-08, 115). De koffiedrinkers trokken zich weinig aan van deze argumenten, en dronken door - thuis, of in het koffiehuis. Aan het einde van de achttiende eeuw en het begin van de negentiende eeuw kreeg het koffiehuis zijn huidige vorm. Toen raakte het in de mode het koffiehuis zo in te richten dat het er echt Oudhollands uitzag. Om die oud-Hollandse sfeer op te roepen moesten er, vond men, tapijtjes op de tafels gelegd worden - tapijtjes die toen hun associatie met het oosten helemaal verloren hadden en alleen nog de nostalgische herinnering aan het Nederland van vroeger opriepen (Reinders en Wijsenbeek 1994, 53-54).

Zo kon het dus gebeuren dat koffiehuis en Perzisch kleedje, nadat ze een tijdlang voornamelijk exotische luxe hadden betekend, Hollands-eigen zijn geworden. De lotgevallen van deze ooit uitheemse goederen zijn tegelijkertijd alledaags en wonderbaarlijk. Onze wereld is gemaakt van dergelijke wereldomspannende verhalen over handel, fascinatie, hebzucht en toe-eigening. Met dit boek willen we een hedendaags vervolg schrijven op die oude verhalen.

Hoe cultuurveranderingen zich voltrekken

De alledaagse Nederlandse cultuur is de afgelopen eeuwen bijna onherkenbaar veranderd. Van talloze gebruiken zijn we al vergeten dat ze hier ooit heen zijn gebracht door migranten. De kerstboom, die in de tweede helft van de negentiende eeuw door Duitse migranten hier werd gebracht, is volkomen ingeburgerd. Het turnen, een van oorsprong Duitse sport, is sinds zijn introductie in Nederland in de negentiende eeuw zijn associatie met zijn land van herkomst ook kwijtgeraakt (Schrover 2002). De witlof, die zijn populariteit kreeg door de komst van de Belgische vluchtelingen tijdens de Eerste Wereldoorlog, wordt niet meer als een typisch Belgische groente beschouwd. Van veel van de nieuwe goederen en gebruiken die korter geleden in Nederland zijn binnengebracht weten we nog wél dat ze vreemd zijn. De Chinees-Indische restaurants zijn sinds hun eerste verschijnen in de jaren dertig een vanzelfsprekend onderdeel van het Nederlands straatbeeld geworden, maar de loempia en de nasi worden toch eerder als culinaire mengvorm dan als Nederlands gerecht gezien. En terwijl spaghetti in de afgelopen decennia tot het meest populaire

studentenvoedsel is uitgegroeid, blijft de associatie met Italië vooralsnog bestaan. De Nederlandse alledaagse cultuur bestaat dus uit talloze gebruiken en gewoontes waarvan sommige volkomen zijn ingeburgerd, andere op het punt van verdwijnen staan, en weer andere zich nog middenin het proces van inburgering bevinden. Bij de smaken en stijlen die de afgelopen vijftig jaar in Nederland zijn geïntroduceerd kunnen we zien hoe dat inburgeren precies in zijn werk gaat: we kunnen ze als het ware op heterdaad betrappen.

De veertien hoofdstukken van dit boek vertellen niet alleen de opmerkelijke verhalen over de manier waarop vreemde cultuurgoederen in het nabije verleden tot 'onze' cultuur werden. De geschiedenis van het koffiehuis liet zien dat het proces waardoor vreemde goederen inburgeren, ingewikkeld en omstreden is; het is een proces waarbij allerlei maatschappelijke waarden en belangen worden gemobiliseerd, en waarin prestige, groepsvorming en in- en uitsluiting sleutelwoorden zijn. Ons verhaal over het koffiehuis maakte ook duidelijk dat de wereldhandel en alle politieke, wetenschappelijke en technologische ontwikkelingen die de Nederlandse samenleving in de zeventiende en achttiende eeuw veranderden, destijds niet direct op de Nederlandse samenleving inwerkten, maar door de tussenkomst van talloze bemiddelaars: ontdekkingsreizigers en handelaars, middenstanders en straatventers, emigranten, migranten en repatrianten. Zo speelden mediterrane handelaars in Nederland een onmisbare rol in de introductie van de koffie. De hoofdstukken in dit boek zoeken een antwoord op de vraag of migranten een soortgelijke rol speelden bij de introductie van buitenlandse goederen en gebruiken in de Nederlandse alledaagse cultuur van de laatste halve eeuw. Dat is de centrale vraag van het boek: hoe is de Nederlandse alledaagse cultuur de laatste vijf decennia *door de inbreng van migranten* veranderd?

De focus op de rol van migranten maakt dit boek anders dan de vele andere boeken over cultuurveranderingen en multiculturalisering in Nederland. Het bleek echter nog niet zo eenvoudig vast te stellen wat de rol van migranten in de twintigsteeeuwse culturele veranderingen nu *werkelijk* is geweest. Natuurlijk spelen in eerste instantie massatoerisme en media een bepalende rol in dergelijke processen, net als de mondialisering van de markt. Maar dat is het toch niet alleen. We hebben al gezien dat mensen zich pas dingen toe-eigenen als ze daardoor in hun eigen omgeving aan prestige winnen, of als ze er op een andere manier bij winnen, én als ze de spullen gemakkelijk kunnen kopen - omdat ze in hun eigen omgeving verkocht worden of omdat ze door vakantiereizen of via internet beschikbaar worden. Op dat moment kunnen migranten een bemiddelende rol spelen, zoals Marokkaanse en Caribische jongeren vaak als eersten de zwarte Amerikaanse kleed- en spreekstijlen van MTV en TMF overnemen, waarna Nederlandse jongens die prestigieuze straatstijlen imiteren. Kan het niet zo zijn dat migranten de wereld dichterbij brengen? Zijn ze bemiddelaars omdat ze andere stijlen op straat brengen, of omdat ze, als middenstanders, nieuwe producten op de markt brengen?

Tot onze verbazing bleek het lastig duidelijke antwoorden te vinden op zulke vragen. We merkten bij het werken aan dit boek dat er nog weinig onderzoek is gedaan naar de veranderingen die het Nederlandse alledaagse leven onderging door de komst van migranten. In plaats daarvan zijn alle ogen gericht op de gebruiken van de migranten, als het vreemde, exotische gedrag dat hoognodig aan de Nederlandse mores aangepast moet worden. Dat is misschien begrijpelijk: de Nederlandse cultuur leek in de ogen van Nederlandse onderzoekers lange tijd vanzelfsprekend en doodnormaal; de cultuur van migranten was vreemd en problematisch, en moest onderzocht worden. Hoe het ook zij, wij, redactieleden, kregen geregeld te horen dat die invloed op de Nederlandse alledaagse cultuur nog nooit was onderzocht, of dat er helemaal geen invloed was, of dat die invloed vanzelfsprekend was in het tijdperk van mixen, mengen en hybridiseren, en daarom ongrijpbaar en niet onderzoekbaar.

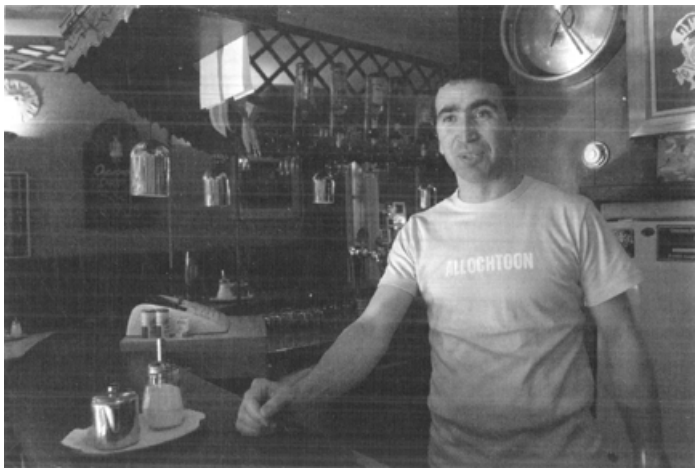
Toch hebben we hier en daar antwoorden kunnen vinden. De hoofdstukken in dit boek laten zien dat die invloed van migranten er *wel* is, en dat de concrete bijdrage van migranten aan de hedendaagse alledaagse cultuur heel goed in beeld te brengen is. De dynamiek waarmee uitheemse goederen en gewoonten worden overgenomen en toegeëigend is helemaal niet onnaspeurbaar, al verloopt het proces inderdaad in ieder specifiek geval anders, en zijn er talloze factoren bij betrokken. Eén van onze drijfveren bij het samenstellen van dit boek was dat we wilden laten zien dat de cultuurverandering door interculturele interactie werkelijk een tweezijdig proces is. De ingewikkelde, conflictueuze dynamiek van cultuurveranderingen draait vaak om het versterken van de eigen sociale positie, het creëren en behouden van groepsgrenzen, of de poging een plaats te verwerven in die gemeenschap, waarbij de opvattingen over wat nu ‘typisch eigen’ en ‘typisch anders’ is voortdurend verschuiven. Migranten en hun nakomelingen zijn net zozeer partij in deze confrontaties als gevestigde Nederlanders. We laten beide kanten zien: aan de ene kant geven we een beeld van de inbreng van migranten, en aan de andere kant brengen we de manieren in beeld waarop autochtone Nederlanders zich de nieuwe goederen en gebruiken hebben toegeëigend, of hoe ze die juist verre van zich hielden.

We schetsen in dit boek een beeld van de veranderingen die zich de laatste vijf decennia voordeden in de Nederlandse mode, eetgewoontes, taal, sport, straatbeeld, feesten, en flirttechnieken, zodat het jaar 1950 als ons uitgangspunt geldt. Het jaar is om praktische redenen gekozen: het is al bijna ondoenlijk een beeld te scheppen van de vele snelle veranderingen op alle terreinen gedurende de laatste vijftig jaar, zodat we ons niet - zoals in de andere delen in deze reeks - hebben gewaagd aan het portretteren van de hele eeuw. Maar er is nog iets anders aan de hand met dat merkwaardige jaartal 1950. Voor veel Nederlanders gelden de jaren vijftig als de periode dat Nederland nog echt Nederland was. Dat zal veel te maken hebben met het feit dat de beeldbepalende opiniemakers van nu in die tijd jong waren; hun jeugdherinneringen gelden voor hen en voor hun lezers als oriëntatiepunt.

Toch is 1950 in de Nederlandse geschiedenis een verre van kenmerkend historisch moment. Het land was zich aan het herstellen van de verwoestende oorlogsjaren, die een radicale verandering in de bevolkingssamenstelling en de sociale verhoudingen hadden veroorzaakt. Als Nederland op dat moment een gesloten, homogene natie was, van hardwerkende, zuinige, 'gewone' burgers, een natie waarin immigratie geen rol speelde, dan was dat in feite een breuk met de situatie aan het einde van de jaren dertig, en met die in de hele zeventiende, achttiende eeuw en negentiende eeuw. In de zeventiende eeuw kon Nederland met recht een immigratieland genoemd worden: er woonden in Holland zelfs meer mensen die in het buitenland geboren waren dan tegenwoordig. In de negentiende eeuw daalde de migratie, om in de twintigste eeuw weer aan te trekken. Tijdens het interbellum kwamen hier talloze vluchtelingen en (arbeids)migranten, voor kortere of langere tijd. Aan het einde van de jaren veertig woonden in Nederland nog maar de helft van het aantal vreemdelingen dat hier in 1930 woonde. Wie 1950 als uitgangspunt neemt voor een geschiedenis van de cultuurveranderingen, kan dus ten onrechte denken dat de komst van migranten pas *na* dat jaar voor het eerst echt op gang kwam.

Je kunt gemakkelijk denken dat migranten geen rol speelden in de manier waarop in die naoorlogse periode culturele invloeden van buiten door Nederlanders werden opgenomen. Zo was vlak na de Tweede Wereldoorlog Frankrijk erg in de mode, en namen jongeren Franse kledingstijlen en muziek over. De intieme bruine kroeg was de favoriete plaats van samenkomst, met kale houten tafels en zand op de vloer, zoals het Amsterdamse Reijnders. Die veranderingen voltrokken zich zonder tussenkomst van Franse migranten. Kort daarna werden Italiaanse goederen overgenomen. Die mode liet zich bijvoorbeeld in de ontwikkeling van de koffiehuizen kennen, om terug te grijpen op het thema waarmee we begonnen: midden jaren vijftig verschenen de eerste espressobars in Nederland. Maar Italiaanse migranten speelden geen rol in die nieuwe trend. Aan het einde van de jaren vijftig heeft de populariteit van de Verenigde Staten vaste vormen aangenomen. Natuurlijk was die populariteit er al eerder: de internationale Zweedse modeketen Hennes en Mauritz liet zich al bij de opening in 1947 behalve door de Franse mode ook inspireren door de Amerikaanse droom. Maar aan het einde van de jaren vijftig ging de Amerikaanse lifestyle de jongerencultuur echt beïnvloeden. Toen hielden veel jongeren op koffie te drinken en gingen ze over op frisdranken. Voor het koffiehuis was dat het einde van een lange traditie. Het bruine buurtkoffiehuis met z'n Perzische tapijtjes ging een tijd van verval tegemoet. En inderdaad, zelfs café Kalkhoven tegenover de Westerkerk heeft in 2005, in weerwil van de tekst op de website, zijn tapijtjes weggemoderniseerd. Deze veranderingen aan het einde van de jaren vijftig vonden echter plaats zonder dat migranten uit de Verenigde Staten zich ermee bemoeiden.

In de ontwikkelingen die na de Tweede Wereldoorlog inzetten, lijken migranten op het eerste gezicht dus een geringe rol te spelen. Dat neemt niet weg dat ze wel degelijk als bemiddelaars actief waren. Zo waren het weliswaar geen Italianen die de espressobars runden, maar Italianen introduceerden wel de espressomachine in



Afb. 1 Atilgan Arslan is mede-eigenaar van café Marktzicht in Den Haag, een moderne variant op het type Hollandse koffiehuis waarvan we in deze inleiding de uitheemse herkomst onthullen. Arslan neemt met zijn T-shirt de vermaledijde bewoordingen op de hak, waarmee Nederland zijn multiculturalisering bespreekt (zie noot 5).

Nederland. En al baatten ze geen espressobars uit, ze verkochten wel ijs, zoals het derde hoofdstuk verhaalt. Hun ijssalons werden in de jaren vijftig populair bij jongeren. Ook andere migranten droegen aan de verandering van de Nederlandse eetcultuur bij. Hoofdstuk 3 beschrijft hoe decennia later een uitvoerige etnische middenstand is ontstaan, die vooral de eigen groep bedient, maar gaandeweg meer en meer ook gevestigde Nederlanders. Migranten bemiddelden niet alleen op het terrein van eten en drinken, maar ook op dat van de mode. De Amerikaanse mode- en muziekstijlen die zo populair waren, werden hier in belangrijke mate gebracht door modegevoelige Indo's - het eerste hoofdstuk vertelt hoe de Indo-rockers, zoals de Blue Diamonds, aan het einde van de jaren vijftig de witte Amerikaanse stijl in Nederland presenteerden. Deze en vele andere voorbeelden waarin migranten na de jaren vijftig een rol hebben gespeeld in de ontwikkeling van nieuwe stijlen en smaken in Nederland, worden gemakkelijk vergeten. We halen ze terug in de herinnering om te laten zien dat zelfs in de periode dat ze weinig aanwezig leken in de Nederlandse publieke ruimte, migranten een belangrijke rol speelden in de vorming van de alledaagse cultuur - zoals ze eigenlijk altijd hebben gedaan.

De opzet van dit boek

De zeven hoofdstukken in het eerste deel van dit boek geven inzicht in de manier waarop de stijlen en smaken in Nederland de afgelopen halve eeuw door toedoen van migranten veranderden. Hoe zijn de opvattingen over wat mooi is, wat er leuk en herkenbaar is aan taalgebruik, wat lekker is, en wat schoon, sterk en sexy is, veranderd? Hoe hebben de goederen, gedragingen en opvattingen van migranten de Nederlandse oordelen over eten, mode, taal en lichamen veranderd?

De enige manier om werkelijk inzicht te krijgen in de achtergronden van die recente cultuurveranderingen was: goed kijken; observeren op de vierkante millimeter wat er gebeurt. De auteurs van de eerste reeks hoofdstukken hebben met migranten en gevestigde Nederlanders gepraat, ze hebben restaurants bezocht en kookboeken gelezen, ze zijn het badhuis binnengegaan, en ze hebben op straat aan voorbijgangers gevraagd waarom ze een bepaald jasje droegen; ze herinneren zich de verschillende zwarte kapsels die de laatste decennia in de mode kwamen, en gingen het schoolplein op om de straattaal in het wild te betrappen, en al doende te achterhalen wat Nederlanders van hun nieuwe buren leenden, en waarom en onder welke omstandigheden. Ze hebben gekeken hoe de cultuuroverdracht binnen hun eigen interetnische familie in zijn werk ging. Van dit alles doen zij verslag in de eerste zeven hoofdstukken van dit boek.

Deel een: hoe de Nederlandse smaak veranderde

Alle hoofdstukken in het eerste deel gaan over de verandering van stijlen, smaken en waardeoordelen. Daarachter liggen echter veel ingrijpender veranderingen: de verandering van de manier waarop mensen hun identiteit afbakenen en groepen hun grenzen markeren. Smaak is minder puur persoonlijk dan het lijkt. Mensen geven zichzelf een eigen identiteit door zich tegen anderen af te zetten, en soms zelfs door anderen als hun tegenpool af te schilderen.[5] Wat ‘zij’ eten is vies, wat ‘wij’ eten is lekker. ‘Zij’ kleden zich achterlijk, ‘wij’ modern. ‘Zij’ houden er vieze gewoontes op na, ‘wij’ zijn schoon. Of andersom: de ander kan ook als positieve tegenpool gezien worden. Omdat Nederlanders nieuwe stijlen van buiten overnemen, gaan die opvattingen over wat mooi, lelijk, leuk, lekker, vies, schoon, sexy en eigen is, verschuiven. Elk hoofdstuk geeft een beeld van die verschuivingen in een bepaald domein en van de context waarbinnen die plaatsvinden. Niet elke culturele gewoonte is even geschikt om er een identiteit mee uit te drukken: met je kleding zeg je bijvoorbeeld duidelijker wie je bent dan met je was- en badgewoontes. Om een logische lijn aan te brengen, hebben we de hoofdstukken die gaan over gewoontes waarmee mensen zich laten kennen als lid van een groep als eerste geplaatst. Het hoofdstuk over mode (‘Mooi’) opent het boek. Het hoofdstuk vertelt hoe vooral jonge migranten in verschillende decennia als trendsetters optraden. Taal is al evenzeer verbonden met



Afb. 2 Arie Vink in zijn Toko Arie op de Haagse Markt. Terwijl migranten de Oudhollandse koffiehuizen beginnen te bestieren, verplaatsen sommige autochtonen hun ondernemingszin naar de etnische middenstand.

groepsidentiteit: door een bepaalde manier van spreken laat je weten bij welke subcultuur of maatschappelijke groep je hoort, terwijl ook anderen je door je taalgebruik onverbiddelijk in een groep plaatsen. Het tweede hoofdstuk (‘Leuk’) bespreekt de snelle veranderingen die het Nederlands onderging door de invloed van dominante buitenlandse talen, of door de komst van migranten, en besteedt vooral aandacht aan de gemengdheid van de jongerenstraattaal. Verandert door die gemengdheid ook de opvatting over wat ‘echt’ Nederlands is? Het derde hoofdstuk (‘Lekker’) gaat over eten: mensen sluiten anderen effectief buiten de eigen groep door hun eetgewoontes vies te noemen. Het eigen, vertrouwde eten schept een gevoel van verbondenheid met de eigen groep: grootmoeders eten is troostend en veilig, en de keuken geldt als het hart van het huis. Maar de ideeën over wat vies en wat lekker is blijken evengoed zeer veranderlijk, en dit hoofdstuk traceert een aantal van de oorzaken van die veranderingen, inclusief het aandeel van migranten daarin.

De volgende hoofdstukken gaan over de veranderende ervaring van het lichaam, dat de laatste decennia steeds schoner, krachtiger en sexier lijkt te (moeten) worden. Het vierde hoofdstuk (‘Schoon’) brengt een paar van de veranderingen in de spreekwoordelijke reinheid van de Nederlander in beeld. Die veranderingen hebben gezorgd voor een andere kijk op het lichaam, en daarmee op een grote ontvankelijkheid voor migrante badculturen. Het hoofdstuk maakt duidelijk hoeveel maatschappelijke ontwikkelingen er optraden - het feminisme van de tweede golf, het toenemende toerisme, de toegenomen aandacht voor gezondheid en schoonheid, de

multiculturalisering, het hedonisme van de jaren negentig, en de aanwezigheid van migranten die de hammaam in Nederland introduceerden - voor een bepaalde groep autochtone Nederlandse vrouwen uiteindelijk enthousiast werd voor de hammaam. Hoofdstuk 5 (‘Sterk’) kijkt naar de sporten die de Nederlanders als typisch Nederlands beschouwen: het supportersenthousiasme is het Oranjegevoel bij uitstek. Welke typisch nationale sporten staan wel open voor migrante bijdragen, en welke niet? En veranderen die bijdragen dan ook de Nederlandse opvattingen over hoe een sportheld eruit ziet? Hoofdstuk 6 (‘Sexy’) gaat in op een heikele kwestie: kijken de stereotype onbeholpen Hollandse jongens met jaloezie naar de migrante Don Juans waarmee ze op de dansvloer om de gunst van de vrouwen moeten wedijveren? Participerend onderzoek biedt een inkijk in de vraag wie er het meeste succes bij de meiden heeft, en of de Nederlanders trucs van hun succesvoller concurrenten overnemen - of hebben ze dat niet nodig? Verandert de multi-etnisering van het discopubliek de opvattingen over wie de meest begeerlijke liefdespartner is, of niet? Hoofdstuk 7 ten slotte onderzoekt de meest intieme vorm van interculturele interactie die maar denkbaar is: de liefdesrelatie, en het gezin. Kinderen uit interetnische liefdesrelaties zijn op heel lichamelijke, directe wijze gevormd door de verschillende gebruiken van hun ouders. Hoe hebben zij zich die invloeden toegeëigend in hun ontwikkeling tot volwassen Nederlander? In hoeverre voelen zij zich nu Nederlander? In hoeverre geven zij een nieuwe invulling aan de notie van het Nederlanderschap?

Deel twee: zeven interculturele conflicten

De laatste halve eeuw heeft duidelijk laten zien dat cultuurvermenging bepaald geen vanzelfsprekend, soepel verlopend proces is. Natuurlijk eigenen Nederlanders zich verschillende Turkse spullen graag toe, en niet alleen de exotische hebbedingetjes en de Turkse zoetigheden. Ook de oude sjofele Mercedes waar jonge Turken van afwillen wordt niet langer neerbuigend een ‘turkenbak’ genoemd, maar hij schuift soepel door naar trendy Rotterdammers die zo'n kar juist *in* vinden (Burg en Baks 2000). Het punt is echter dat zulke trendvolgers het volgende ogenblik net zo gemakkelijk hartgrondig schelden op de grote moskee-in-aanbouw in de buitenwijk waar ze doorheen rijden. De ergernis van gevestigde Nederlanders richtte zich rond de eeuwwisseling op de bouw van moskeeën, de schotels die massaal aan de balkons van flatgebouwen verschenen, de hoofddoekjes, de veranderende etnische samenstelling van de stadswijken. Die alledaagse ergernis groeide echter pas uit tot maatschappelijke onrust toen de hoofddoeken, de schotels en de moskeeën werden gezien als de tekenen van het oprukkende moslimfundamentalisme, dat de kernwaarden van de Nederlandse samenleving zou bedreigen.

Elke verandering van het alledaagse krijgt een maatschappelijke lading toebedeeld, ook als de context minder dramatisch is. In vroeger eeuwen waren er net zo

goed heftige woordenwisselingen over de sociale betekenis van de komst van vreemde waren, zoals koffie, en personen. De komst van de migranten en de introductie van hun goederen en gebruiken veroorzaakten ook toen veranderingen in het sociale weefsel van de samenleving. Dat riep reacties van de ingezetenen op. Groepsgrenzen moesten opnieuw worden afgebakend, sociale hiërarchieën werden verstoord en groepscodes veranderden. Zo ging het toen, en zo gaat het nu ook.

De komst van migranten leidt dan ook niet altijd tot de vermenging van culturen. Soms trekken de verschillende groepen zich juist op hun stellingen terug, en claimen ze een eenduidige etnische of religieuze identiteit. Dan kweken Marokkaanse jongens een baardje, gaan ze zich vereenzelvigen met de islam, dan stikken witte Nederlandse jongens een Nederlands vlaggetje op hun jack, en is er in allerlei streken in Nederland een opleving van de belangstelling voor de eigen streekgerechten en dialecten te constateren. Dat kunnen tekenen zijn van maatschappelijke spanningen, al hoeft dat niet per se. In het tweede deel geven we antwoord op de vraag wat cultuurvermenging nu tot zo'n maatschappelijk beladen kwestie maakt.

In de zeven voorbeelden die we bespreken leidt de komst van migranten niet tot cultuurvermenging, maar tot interculturele conflicten. We kijken naar wat er gebeurt als verschillende groepen tegelijkertijd plaats voor zichzelf opeisen: in het zwembad, tijdens het sinterklaasfeest, in de Portugeestalige kerk en in een wijk waar moskeeën in het straatbeeld verschijnen. Op het plein (hoofdstuk 11) blijven ernstige conflicten uit omdat er temporeel gescheiden werelden zijn ontstaan. Bij de andere ontmoetingen worden grenzen plotseling met grote stelligheid gemarkeerd. Dan wordt een gedeelde ruimte opeens met harde hand door één van de groepen geclaimd, of de ruimte wordt simpelweg opgedeeld zodat de groepen elkaar vermijden. Dergelijke confrontaties stellen de relatie tussen cultuurvermenging en nationale identiteit opnieuw aan de orde. De zeven hoofdstukken leggen ons vragen voor als deze: Mogen moslimvrouwen een apart zwemuurtje claimen waarbij mannen de toegang tot het bad wordt ontzegd, of is het gemengd zwemmen een Nederlandse verworvenheid waar niet aan getornd mag worden? Moet je Zwarte Piet leuk vinden om Nederlander te kunnen zijn? Moet de Nederlandse openbare ruimte seculier zijn? In hoeverre kun je én moslim én Nederlander zijn? Welke ruimte is er binnen de Nederlandse katholieke kerk voor de zo verschillende migrantengroepen? En is integratie de motor voor succes voor migranten - of hebben succes en integratie weinig met elkaar te maken?

Om de discussies rond deze vragen in beeld te brengen verdiepen de zeven hoofdstukken zich in de uiteenlopende sociale betekenissen die de gebruiken van migranten krijgen toebedeeld, en in de sociale belangen die achter die interpretaties steken. Hoofdstuk 8 (‘Het zwembad’) laat zien hoe de onderhandelingen over een apart zwemuur voor moslima's verliepen tussen moslimvrouwen, sociaal-cultureel werkers, ambtenaren, politici, zwembadbesturen en andere zwembadgebruikers. Waar aparte moeder-en-kindzwemuurtjes, naaktzwemmen en homozwemmen zonder veel debat ingeroosterd kunnen worden, blijkt het verzoek aparte uren voor

moslima's te reserveren onverwacht op protesten te stuiten. Hoofdstuk 9 (‘Het feest’) onthult dat de Goedheiligman zich niet graag leent voor multiculturalisering. Het sinterklaasfeest is weliswaar veranderd door de komst van migranten - zo is het kruis in sommige gevallen van de mijter verdwenen - maar bepaalde elementen, zoals de zwartheid van de knecht, blijken buitengewoon resistent tegen verandering. Het hoofdstuk laat zien hoe de strijd om de multiculturalisering van het sinterklaasfeest verlopen is, wat de inzet van de strijd was, en wie de winnaars en verliezers zijn. Hoofdstuk 10 (‘De Wallen’) brengt ons naar de Amsterdamse Wallen en andere rosse buurten die voor sommige buitenlandse toeristen, vanwege de ongekend libertijnse houding ten opzichte van seksualiteit, het summum van de Nederlandse cultuur vertegenwoordigen. In dit hoofdstuk wordt in een aantal persoonlijke interviews met de migrantenjongens en -mannen die daar werken een beeld gegeven van de veranderingen in de rosse buurten door toedoen van de migranten. Hoe ‘Nederlands’ zijn de Wallen nog, of waren ze dat nooit? Getuigen ze van een Nederlandse visie op seksualiteit? Of is die visie op seksualiteit allang veranderd door de tussenkomst van migranten - net zoals de opvattingen over mannelijkheid veranderd zijn door de pooierstijl die door MTV gepromoot en door sommige migranten- en autochtone jongens overgenomen werd? Omdat dit hoofdstuk over een nog weinig onderzocht onderwerp in een schemerzone gaat kan het niet meer doen dan de veranderingen signaleren. Uit de gesprekken blijkt dat buitenstaanders ongelijk hebben, als ze denken dat met de komst van pooiers met een Marokkaanse of andere moslim-achtergrond één nieuw type pooier is gaan overheersen: de gewetenloze uitbuiter. Er bestaat een scala van stijlen onder de pooiers van nu, waarvan velen ‘loverboys’ genoemd worden. Deze loverboys brengen eigen visies op mannelijkheid, vrouwelijkheid, prestige, macht en seksualiteit mee. In hoeverre die visies door andere werkers in de seksindustrie worden overgenomen, moet nog worden onderzocht. Hoofdstuk 11 (‘Het plein’) biedt een onverwacht beeld van een Haags plein. De komst van een bepaalde groep migranten, illegale arbeiders, leidde niet zozeer tot een conflict om de openbare ruimte, al klaagden meer gevestigde bewoners wel over enige overlast. Een belangrijker gevolg van hun komst was echter dat de ruimte verder werd opgesplitst, vooral in de tijd: de verborgen onderwereld van illegale arbeid en illegale bewoning werd een schaduwwereld die maar af en toe aan de publieke ruimte raakte. Van ontmoetingen tussen gevestigden en migranten is dan geen sprake meer. Hoofdstuk 12 (‘De wijk’) bespreekt de moeizame conflicten rond de bouw van een moskee in een Rotterdamse volksbuurt. Het legt uit hoe de onderhandelingen over de bouw in wezen een strijd over de invulling van de nationale identiteit betreffen. Hoofdstuk 13 (‘De kerk’) brengt het effect van de komst van steeds nieuwe groepen migranten op de rooms-katholieke kerk in beeld: niet de door velen vurig gewenste groei van de diversiteit van de ene kerk was het gevolg, maar versplintering. Hoofdstuk 14 (‘De wereld’) schetst ten slotte een beeld van een heel andere kerk: de internationale en multiculturele Ghanese pinkstergemeente. De Ghanese migrantengemeenschap knoopt weinig verbanden aan met de Nederlandse

samenleving. Dat wordt goed zichtbaar als je de rol bekijkt van hun kerken, de Ghanese pinkstergemeenten, die zich niet op Nederland oriënteren maar eerder een transnationale oriëntatie opbouwen. Ghanezen bevinden zich goedbeschouwd maar nauwelijks in Nederland; ze voelen zich eerder onderdeel van een transnationaal kerkelijk netwerk dan Nederlander-in-wording. In hun levensvisie staat dus niet de natie maar de kerk centraal. Dit hoofdstuk laat zien dat de algemene opvatting dat er bij cultuurvermenging *twee* groepen betrokken zijn die *één* ruimte willen delen, niet klopt. Daarmee wordt het thema dat in hoofdstuk 11 ('Het plein') aan de orde werd gesteld, over de opsplitsing van de openbare ruimte, verder uitgewerkt. Bovendien sluit dit laatste hoofdstuk aan bij het laatste hoofdstuk van het eerste deel: ook daar bleken sommige geïnterviewden een duidelijk transnationale blik te hebben ontwikkeld die niet tot Nederland beperkt bleef.

Hoe cultuur verandert: bevindingen uit veertien hoofdstukken.

De zeven hoofdstukken van het eerste deel geven met elkaar inzicht in de dynamische interetnische interactie, die tot cultuurverandering leidt. Op de vraag op welke manier de Nederlandse alledaagse cultuur de laatste vijftig jaar door toedoen van migranten veranderd is, geven de eerste zeven hoofdstukken, samengevat, het volgende antwoord.

De patronen van cultuurvermenging

Het gaat bij de overname van het 'vreemde' in de Nederlandse alledaagse cultuur niet om een optelsom van verschillende culturele goederen of gebruiken. Als een nieuw gebruik of goed wordt overgenomen, wordt het vaak in eerste instantie als los element ingepast in de ontvangende culturele context. Een woord of een gerecht (bijvoorbeeld macaroni) komt terecht in een Nederlandse zin of in de driedelige Nederlandse maaltijd. Maar terwijl dat woord of dat gerecht wordt overgenomen, kan zijn oorspronkelijke (bij)betekenis veranderen. Het Hebreeuwse woord 'jad' (hand) verhuisde naar het Jiddisch en van daaruit naar het Bargoens, waar het tot het werkwoord 'jatten' leidde, dat in het Standaardnederlands terechtkwam. Pasta, de voedzame schotel van de tweeledige Italiaanse maaltijd, werd in Nederland aanvankelijk 'begrepen' als een zoet dessert - als een zoete toegift dus, in plaats van een volwaardig hoofddeel van de maaltijd.

Ook na de overname kan de betekenis van een product blijven verschuiven. Macaroni metamorfoseert in de twintigste eeuw van een exotisch gerecht tot gemaksvoedsel. Knoflook werd ooit beschouwd als onsmakelijk, vies, en 'anders' voedsel (en daardoor als de uitdrukking van een andere, vijandige etniciteit).[6] Gaandeweg is de knoflook echter veranderd in een symbool van kosmopolitisme en

gezondheid. Surinaamse uitdrukkingen worden van ‘takkie-takkie’ en teken van inferieur, ontoegankelijk anders-zijn tot elementen in een *coole* jongemannenstraattaal. Voor zo'n vorm van toe-eigening, waarbij nieuwe betekenissen ontstaan, is direct contact tussen nieuwkomers en gevestigden overigens helemaal niet nodig. Het vreemde gebruik kan gewoon worden ‘afgekeken’.

De betekenis van een vreemd product of gebruik verandert vaak omdat het van de ene maatschappelijke groep naar de andere verhuist. Gegoede burgers nemen over wat studenten ontdekten, de lagere burgerij neemt de nieuwe trends van de elite over, de regio neemt over wat er in de grote stad werd overgenomen, of andersom, en een jongere generatie kan zich onverwacht laten inspireren door de spulletjes en gebruiken van een oudere generatie. Tijdens die verplaatsing verandert de betekenis van het gebruik.

De oorspronkelijke sociale betekenissen van het product worden dus niet samen met het product overgenomen. Niet het waardepatroon van de cultuur van herkomst maar dat van ontvangende cultuur bepaalt de nieuwe sociale betekenis (Frijhoff 1996 en 2003). Het prestige van het overgenomen goed kleeft dan aan de ontvangende partij, niet aan de groep waarvan werd overgenomen - niet de Arabische cultuur op zichzelf is superieur, maar wel de kosmopolitische, ondernemende Europeaan, die de exotische waarde van de koffie, de elegante kleding en de hammaam ‘ontdekte’. Als een wit Nederlands meisje puntige woestijnschoentjes aantrekt bij een spijkerbroek waarover ze een kort rokje draagt, wil ze daarmee niet zeggen dat ze sympathiseert met de Marokkaanse migranten in Nederland, of met alle migranten uit de oosterse regio's waar het gebruikelijk is een langer gewaad over een broek te dragen. Ze doet het zomaar, gewoon, omdat het leuk is. Maar ze vindt het leuk omdat het mengen van etnische stijlen op dat moment in de mode is in haar jongerencultuur. Was ze een rocker of hield ze van heavy metal, dan had ze er wel voor uitgekeken zich als zo'n etnische mixer te laten kennen. Het betreffende gebruik gaat in de nieuwe context dus een heel andere rol spelen.

De betekenis van een voorwerp kan zo snel veranderen omdat goederen geen vaststaande waarden hebben. De Franse socioloog Pierre Bourdieu legt uit dat mensen hun oordeel over bepaalde dingen niet zozeer laten afhangen van de waarde van dat goed, maar dat zij iets waarderen omdat de sociale groep waar ze bij willen horen dat voorwerp of gebruik waardeert (Bourdieu 1979). Wie bepaalde kleren draagt en bepaalde muziek verafschuwt, laat zich daarmee onvermijdelijk kennen als lid van een bepaalde groep; als kosmopoliet, zoals we zagen, of als trendy stedeling. Dergelijke betekenissen zijn subtiel, en zeer veranderlijk. Het ene moment kan een woestijnschoentje naar het exotische verwijzen, naar duizend-en-één-nacht, of misschien naar zoiets als het authentiek-Marokkaanse. Het volgende moment betekent het schoentje alleen ‘etnisch’ en, terwijl een wit Nederlands meisje het schoentje onder haar spijkerbroek aantrekt, gaat het verwijzen naar de hipheid van haar eigen meidenclub, waar druk wordt geëxperimenteerd met het mixen van stijlen en waar de schoentjes, hoopt het meisje, het teken zullen zijn van haar individuele ori-

ginaliteit en fantasie. Het volgende seizoen is die betekenis alweer achterhaald. Die razendsnelle veranderingen nemen niet weg dat elk modedetail altijd een positiebepaling inhoudt. Het verwijst naar een bepaald milieu, een politieke overtuiging, een seksuele subcultuur; naar een onbepaald exotisme, naar het verlangen naar authenticiteit, naar kosmopolitisme, originaliteit of identificatie met een bepaalde etnische groep. Zelfs het schijnbaar neutrale gebied van de mode blijkt dus een web van sociale betekenissen te zijn die betrekking hebben op in- en uitsluiting.

Er wordt wel gezegd dat er in Nederland geen sprake is van 'werkelijke' multiculturalisering - mensen nemen immers alleen goederen van elkaar over, en niet de oorspronkelijke waarden. De vorm van multiculturalisering die in Nederland plaatsvindt zou veel oppervlakkiger zijn. Autochtone Nederlanders zouden een paar losse exotische hapjes, kleding- en muziekstijlen overnemen van migranten, maar daar zou het bij blijven. In de achterliggende waarden zouden ze niet geïnteresseerd zijn. 'Culinair multiculturalisme' wordt deze oppervlakkige vorm van overname wel genoemd. De term is goed van toepassing op de voorbeelden van toe-eigening die hier beschreven worden. In de inleiding van het eerste boek van de reeks *Cultuur en migratie in Nederland* werden verschillende patronen van overname genoemd: (1) de afkomst van het overgenomene wordt ontkend of 'witgewassen'; (2) het overgenomene wordt geëxotiseerd; (3) het wordt als iets 'eigens' herkend en als zodanig omarmd. Inderdaad laten de hoofdstukken over de alledaagse cultuur zien dat de etnische oorsprong van datgene wat is overgenomen in een vroeger of later stadium wordt uitgewist en ontkend. Mensen nemen dan iets over omdat het 'gewoon leuk' is; het moet hun eigen originaliteit, individualiteit of groepslidmaatschap uitdrukken, bijvoorbeeld als het wordt geïntroduceerd door een idool uit eigen kring, en ze willen het daarom niet langer associëren met iets uitheems. Dit strategisch 'vergeten' helpt de illusie te scheppen dat de insidersgroep een homogene groep is. Aan de andere kant is dat 'vergeten' ook een motor van cultuurvermenging: als de etnische afkomst van een gebruik of goed vergeten wordt, wordt het des te gemakkelijker als 'eigen' opgenomen.

Het proces van toe-eigening hoeft zich echter niet te beperken tot het overnemen van losse culturele elementen. Het kan verder gaan dan het 'culinaire multiculturalisme,' en leiden tot veranderingen in de ontvangende cultuur. In een volgend stadium van overname kan, onder invloed van andere factoren (zoals bij het eten de hang naar efficiency en tijdwinst, en nieuwe inzichten in de voedingsleer), ook de structuur van de Nederlandse alledaagse cultuur veranderen. Dan treden er werkelijk fundamentele veranderingen op. Die verschuivingen zijn te signaleren in de mode, als broek en rok, voorheen elkaar uitsluitende vormen van bedekking van het onderlichaam, ineens wel gecombineerd kunnen worden; in de Nederlandse keuken, als de structuur van de maaltijd verandert; en misschien kunnen we de structureel grotere aandacht voor het eigen lichaam ook als zo'n fundamentele verandering beschouwen. In de sport ontstaan nieuwe vormen van het voetbal, zoals het pannavoetbal, waarbij er geen elf spelers meer op het veld staan. In de taal bestaan er min-

der voorbeelden van structurele veranderingen, hoewel hoofdstuk 2 er wel enkele noemt. Op de dansvloer lijken de Nederlandse jongens door hun grotere sociale kapitaal zozeer in het voordeel, dat ze hun flirtgedrag niet radicaal hoeven te veranderen om toch te kunnen scoren. Bij sommige kinderen uit interetnische gezinnen zien we wel een nieuwe vorm van Nederlanderschap optreden, die je transnationaal zou kunnen noemen. Ook die vorm zou je, samen met de nieuwe identificatiepatronen die andere jongeren op dit moment ontwikkelen, kunnen zien als een wezenlijke verandering.

In subculturen waar migranten zich daadwerkelijk mengen met gevestigden, is er een grotere kans dat er echt iets verandert in de gewoontes van de gevestigde groep. Dat zal gebeuren als er in die subcultuur al een multi-etnisch, internationaal zelfbeeld bestond, bijvoorbeeld in bepaalde jongerenculturen, waar alle facetten van stijl diepgaand beïnvloed kunnen worden - soms doordat gevestigden de nieuwkomers erg bewonderen (mode, taal). In de inleiding tot *Cultuur en migratie in Nederland* deel I wordt deze vorm van overname in verband gebracht met de hybridisering van de Nederlandse cultuur, die door de mondialisering gemotiveerd wordt. Door die intensievere interactie kan echter ook het tegenovergestelde gebeuren: de betrokkenen kunnen zichzelf in de eigen groep terugtrekken, zodat re-etnisering plaats vindt. In het tweede deel van dit boek bespreken we een aantal voorbeelden van die reactie.

Na het eerste deel is duidelijk geworden dat de Nederlandse alledaagse cultuur de afgelopen halve eeuw door de opname van buitenlandse gewoontes en goederen flink is veranderd. In de verschillende domeinen die we bekeken, hebben die veranderingen zich niet op dezelfde manier voltrokken. Er is geen sprake geweest van een symmetrische, complete cultuurvermenging, waarbij twee of meer herkenbare, stabiele culturele systemen fuseerden en tot een nieuwe mengvorm kwamen. Sinds de jaren tachtig is er in de sociologie al afstand genomen van de gedachte dat culturen stabiele, coherente structuren zouden zijn (zie bijvoorbeeld Archer 1988). We kunnen dan ook niet spreken van een herkenbare, stabiele, samenhangende Nederlandse cultuur. Cultuurveranderingen treden op doordat mensen uit verschillende bronnen culturele elementen oppikken (bijvoorbeeld voedsel, kleren, sport- of flirttechnieken), die ze op allerlei manieren van nieuwe betekenissen voorzien. Dat geldt voor autochtonen net zo goed als voor migranten.

We hebben al gezegd dat de vreemde herkomst van zulke elementen vaak al snel wordt vergeten. De overname van vreemde goederen of gebruiken staat namelijk in dienst van het streven jezelf te presenteren als lid van een bepaalde sociale groep. Een nieuw element gaat dan al gauw functioneren als het kenmerk van de eigen, ontvangende (sub)groep, zoals een bepaald taalgebruik, een kledingstijl, de voorliefde voor een sportclub of muziekgenre. Dergelijke kenmerken, of ze nu kortgeleden van buiten zijn overgenomen of al eeuwenlang als typisch Nederlands gelden, kunnen snel plaats maken voor andere kenmerken. Hun voornaamste functie is immers het afbakenen van de eigen groep, en zodra een stijl of gebruik niet meer in staat is

het verschil met andere groepen zichtbaar te maken, wordt hij vervangen. Zo'n kenmerk wordt in reactie op buitenstaanders ontwikkeld (zoals jongeren hun straattaal onophoudelijk veranderen om maar onbegrijpelijk te blijven voor volwassenen en andere *outsiders*), functioneert in een bepaalde historische periode even als kernwaarde, maar kan onder druk van de omstandigheden, en in interactie met buitenstaanders, veranderen. Het lijkt erop dat bijna elk cultureel gebruik of goed ingezet kan worden om het ondeelbaar eigene te markeren, of de ander als volkomen anders te definiëren. Niet de goederen zelf, maar de betekenissen die eraan worden gehecht zijn van belang. De kern van het proces van het claimen, toe-eigenen of afweren van culturele gebruiken bestaat uit het trekken van grenzen tussen het zelf en de ander - en de middelen waarmee dat wordt gedaan lijken verbazend willekeurig. Dit is het beeld dat oprijst uit de eerste zeven hoofdstukken van dit boek.

Achtergronden van de conflicten rond cultuurverandering

In het tweede deel analyseren we een aantal situaties waarin een gemeenschap zich door nieuwkomers, of door nieuwe gebruiken, in zijn bestaan bedreigd voelt. Het proces van cultuurverandering verloopt soepel zolang het waardesysteem van de ontvangende groep de betekenis van het overgenomen element eenzijdig bepalen kan. Zodra nieuwkomers (of hun al dan niet zelfbenoemde vertegenwoordigers) een stem krijgen in de onderhandelingen over waarden en betekenissen, zodra nieuwkomers eigen waarden of praktijken inbrengen die de gevestigde orde aan het wankelen brengen, treden er spanningen op. Wat een culturele kwestie lijkt, wordt een machtsconflict.

Bij de beschrijving van deze conflicten ligt de nadruk op de reactie van autochtone Nederlanders op de komst van migranten. Natuurlijk wordt ook de rol van de migranten besproken, maar omdat we willen uitleggen hoe de bestaande alledaagse cultuur verandert, moet de reactie van de autochtone, alledaagse cultuur ons vertrekpunt zijn. We kijken naar wat er in de ontvangende cultuur wordt toegelaten, onder welke condities dat gebeurt, en waarom het nieuwe soms wordt afgestoten. Daarom brengen we allereerst in beeld hoe de gevestigde Nederlanders, die die autochtone cultuur dragen, zich opstellen tegenover nieuwkomers. We proberen te achterhalen welke factoren hun reactie bepalen. Was dit boek geschreven om te achterhalen waarom migranten zich de Nederlandse alledaagse cultuur al dan niet eigen maken, dan had het accent precies andersom gelegen.

Als interculturele onderhandelingen uitlopen op een machtsconflict, dan zien autochtone Nederlanders de aparte zwemuren voor (moslim-)vrouwen niet meer simpelweg als een tegemoetkoming aan een van de vele doelgroepen die het zwembad bedient, maar als een antimoderne, anti-Nederlandse aantasting van de bewegingsvrijheid van Nederlandse mannen in de openbare ruimte. Kritiek op Zwarte Piet wordt gezien als een aanval op de Nederlandse eigenheid. Of, andersom, wordt



Afb. 3 Autochtone viskraam op het multi-etnische Hobbemaplein, en autochtone humor om de interetnische conflicten te bezweren: Ik steun alle minderheden, vooral de mijne.

Zwarte Piet gelezen als een teken van hardnekkig racisme. De pooier is niet langer de wat verachtelijke randfiguur van een uiteindelijk typisch Nederlandse schemerwereld, maar de uitheemse bederver van kwetsbare Nederlandse minderjarige meisjes. Ook de bouw van een moskee staat dan niet meer voor de emancipatoire handeling van een minderheidsgroep, maar voor het afpikken van de openbare ruimte door een agressieve vijfde colonne.

Deze voorbeelden laten zien hoe snel de betekenissen die aan het ‘uitheemse’ worden gegeven kunnen veranderen. Eén reden voor die snelle verandering is dat het ‘nieuwe’ in de loop van de tijd al op verschillende manieren werd geïnterpreteerd. Het ‘nieuwe’ sleept een hele reeks oude betekenissen met zich mee. Die betekenissen dekken elkaar af, maar kunnen snel gemobiliseerd worden. Zo is de moslim in de loop van de tijd in het Westen ten minste in drie verschillende betekenisvelden geplaatst: in dat van de oriëntalistische luxe en sensualiteit; in de even oriëntalistische verbeelding van de bloeddorstige wreedaard; en in het betekenisveld van achterlijkheid. Het twaalfde hoofdstuk laat zien dat de moslim (toen nog gastarbeider, Turk of Marokkaan) eerst als achterlijk werd gezien, die onder Nederlands paternalistisch toezicht werd begeleid bij zijn aanpassing. Tegenwoordig wordt hij echter maar al te vaak bestempeld als anti-Nederlands, antimodern en onaanpasbaar. Die betekenisverschuiving vindt plaats door de interactie tussen gevestigden en nieuwkomers, onder druk van de sociale en politieke gebeurtenissen.

De onderhandelingen over de sociale betekenissen van een goed, gebruik of persoon draaien om de vraag wat nu precies de centrale waarden en normen van de

gemeenschappelijke ruimte (zouden moeten) zijn, en daarmee om de vraag wiens waarden en normen toonaangevend zijn. Het antwoord op die vraag bepaalt wie de macht van de 'insider' heeft en wie 'outsider' zal worden of blijven. De klacht over de teloorgang van de eigen, vertrouwde gemeenschap kun je horen in de debatten over het instellen van speciale zwemuren voor moslimvrouwen (hoofdstuk 8), de bouw van moskeeën in de wijk (hoofdstuk 12) en de komst van migranten in de Nederlandse rooms-katholieke kerk (hoofdstuk 13).

Maar waarom hebben sommige autochtone Nederlanders nu wel het gevoel dat hun oude wereld wordt bedreigd en anderen niet? Dit boek laat zien dat dat onder meer afhangt van de *aard* van de groep waartoe ze zich rekenen. Als een groep zichzelf niet als een homogene etnische gemeenschap, maar als een pluralistische, multietnische groep beschouwt, dan worden buitenlandse gebruiken gemakkelijker overgenomen. Dan vinden ook migranten gemakkelijker toegang en zien de gevestigde leden geen bedreiging in de inbreng van nieuwkomers. Hedendaagse voetbalclubs hebben er in het algemeen geen moeite mee de speciale technieken van bijvoorbeeld Surinaamse voetballers over te nemen, terwijl tegelijkertijd de Surinaamse voetballers als deskundigen worden erkend. De meeste voetbalclubs van nu ontlenen hun status dan ook niet aan een homogene etnische identiteit, maar aan hun sportprestaties. Dat wil overigens niet zeggen dat er geen conflicten over de etnische zelfdefinitie van de club kunnen ontstaan. Om een ander voorbeeld van buiten dit boek te noemen: de Utrechtse wijk Lombok definieert zichzelf expliciet als een multiculturele wijk, en deze zelfdefinitie vergroot de ontvankelijkheid voor migranten en migrante gebruiken sterk (Bennis 2002).

Als een groep zichzelf echter in eerste instantie beschouwt als een homogeen *etnische* groep, als een groep die een homogene culturele of religieuze identiteit deelt, en daarom de eigen taal of religie als kernwaarde koestert, dan zullen andere gebruiken moeilijker worden overgenomen. Dat betekent overigens niet dat ze helemaal niet worden overgenomen. Alleen zal het etnisch of cultureel andere van het overgenomen gebruik dan sneller worden uitgewist of ontkend. In dat geval staat de groep niet open voor leden van buiten, behalve als ze zich volkomen aan de gebruiken van de groep aanpassen. Voor onderhandeling lijkt weinig plaats te zijn. Hoofdstuk 9 laat zien dat vele Nederlanders hun nationale identiteit rond 5 december ineens sterk raciaal blijken in te vullen: er kan niet worden gemorreld aan de raciale definities van Sint en Piet, die in hun laattwintigste-eeuwse verschijningsvorm als 'typisch Nederlands' worden gezien. Uit het voorbeeld blijkt meteen dat een kernwaarde die op andere momenten niet wordt uitgedragen, opeens als cruciaal onderscheidingsmerk kan gaan gelden. Overigens kan die kernwaarde juist dan de inzet worden van een verhit maatschappelijk debat.

Een pluralistische, open zelfdefinitie is dus een voorwaarde voor een succesvolle opname van migrante gebruiken en migranten, maar ze biedt geen garantie dat dat ook daadwerkelijk gebeurt. De Nederlandse rooms-katholieke kerk, die zichzelf niet als mono-etnisch ziet maar als onderdeel van een religieus instituut dat alle volke-

ren omvatten kan, neemt - net als de Nederlandse voetbalclubs - graag migranten op, en biedt tot op zekere hoogte ruimte aan hun religieuze symbolen en gebruiken. Het probleem kan zijn dat de ruimte die de verschillende etnische groepen geboden wordt voor hen niet genoeg is. In hoofdstuk 13 wordt verteld hoe de onderhandelingen over die ruimte kunnen verlopen. De strijd lijkt om uiterlijkheden te gaan - om de plaats waar een Mariabeeld wordt neergezet, om de bestemming van een bedevaart - maar in feite gaat ze tussen onverzoenbaar verschillende vormen van geloofsbeleving. Als gevolg van het conflict werd het pluriforme religieuze instituut opgesplitst.

Als de komst van migranten en hun culturele gebruiken in een conflict ontaardt, kan de ontvangende groep allerlei technieken uit de kast halen om de nieuwkomers de toegang te bemoeilijken. Wie de (culturele) verschillen met andere groepen benadrukt, om ze vervolgens te definiëren als fundamentele cultuurverschillen, heeft een effectieve manier gevonden om de grenzen van de eigen groep te versterken. Dat hameren op de absolute verschillen tussen groepen, tezamen met de hardnekkigheid van de *insider*culturen, leidt ertoe dat de betrokkenen zich terugtrekken in hun eigen groep en soms hun eigen culturele identiteit re-etniseren. Als we de achtergronden van interculturele conflicten willen begrijpen, moeten we zulke machtsaspecten bij ons onderzoek betrekken.

De conflicten die in dit boek beschreven worden, roepen een belangrijke vraag op. In hoeverre is Nederland een open natie, die altijd open heeft gestaan voor invloeden van buiten? De vraag is niet eenvoudig te beantwoorden. Hoewel Nederland zichzelf aan de ene kant al lang als een open natie ziet, ziet het zichzelf aan de andere kant namelijk beslist niet als migrantennatie - die zelfdefinitie is op dit moment nu juist de inzet van heftig debat. Sommige politici en opiniemakers verdedigen in dat debat het beeld van Nederland als een open, multi-etnische, pluriforme gemeenschap, terwijl anderen de natie veel liever beschrijven als een heldere, monoculturelc samenleving. Geen van beide beelden houdt rekening met het historisch gegeven dat de Nederlandse samenleving niet als één samenhangende gemeenschap beschouwd kan worden. Ze bestaat uit heel veel verschillende groepen, gemeenschappen en organisaties, die allemaal hun eigen vormen van openheid of geslotenheid hebben. Dat brengt met zich mee dat er niet één vaststaande manier is waarop culturele elementen van buiten worden opgenomen. Nederland is een netwerk van gemeenschappen en gemeenschapjes, van verenigingen, organisaties, bedrijven, kerken, clubs enzovoort, die van buitenaf gezien soms hecht en eenvormig lijken, maar die binnenin een doolhof zijn van kleine hiërarchieën, subtiele onderverdelingen en hokjes (Van Ginkel 1999, 306). Deze gemeenschappen hebben allemaal hun onuitgesproken codes, conventies en machtsstructuren, die voor een buitenstaander soms moeilijk te doorgronden zijn. Hoe open of gesloten elke Nederlandse subgemeenschap is binnen het conglomeraat van gemeenschappen die de natie uitmaken, en

hoe de opname van vreemde cultuurelementen verloopt, moet voor iedere situatie apart vastgesteld worden.

Deze bijzondere organisatie van de samenleving als een samenstel van kleine gemeenschappen maakt het ook voor de migranten zelf lastiger zich een volwaardig lid van de maatschappij te voelen. De ervaring leert dat impliciete regels en onuitgesproken verwachtingen niet alleen maar een ongewilde hinderpaal vormen voor integratie of cultuurvermenging, maar dat ze ook een effectief middel zijn om nieuwkomers buiten een gemeenschap te sluiten. En Nederland is een ware insidercultuur: om bij een gemeenschap te mogen horen moet je *erbij horen* - moet je de juiste woordkeuze en taalregisters beheren, moet je de juiste kleren dragen, de juiste omgangsvormen beheersen. Het gaat daarbij soms *juist niet* om een perfecte beheersing van de Nederlandse taal en cultuur. Net zo goed moet je juist plat praten, straattaal beheersen of informeel gekleed gaan (Ombre 1994, 110). De voorwaarden waaronder buitenstaanders deel kunnen gaan uitmaken van zulke gemeenschappen zijn, in weerwil van het open zelfbeeld van de Nederlanders, vaak zeer impliciet.

Er is dus geen sprake van dat de Nederlandse samenleving over één manier beschikt om zich nieuwe gebruiken toe te eigenen, of over één manier om migranten op te nemen; laat staan dat de samenleving in haar geheel als ‘open’ te karakteriseren zou zijn. Het scala aan manieren waarop het nieuwe tegemoet wordt getreden is enorm breed. De opname van gebruiken van buiten verloopt niet alleen anders in een zwembad dan op de dansvloer of in een kerk, maar de toe-eigening gaat ook anders in zijn werk in organisaties van mensen uit lagere sociale klassen dan in organisaties uit de hogere klassen (zie hoofdstuk 5, over de sport). Vrouwen nemen en dragen gebruiken anders over dan mannen (zie bijvoorbeeld hoofdstuk 4 en 8, over badgewoontes en zwemmen, en hoofdstuk 7, over de verschillende manieren waarop moeders en vaders gewoontes aan hun kinderen overdragen). Bij mannen speelt het besef door de komst van migranten in mannelijkheid te kunnen winnen of te moeten inboeten bijvoorbeeld een grote rol (over mannelijkheid spreken hoofdstukken 6 en 10 het meest expliciet, maar zie ook 1 en 5). De toe-eigening verloopt ook bij jongeren anders dan bij ouderen (jongerenculturen zijn vaak rond bepaalde muziekstijlen georganiseerd, die zichzelf als mono-etnisch of als multietnisch definiëren, zie hoofdstuk 1 over mode). Omdat de samenleving verdeeld is in gemeenschappen die zichzelf soms wel, soms niet, en vaak op ambivalente wijze, als multi-etnisch definiëren, omdat ze wisselende weerstanden tegen nieuwkomers kennen, en omdat de leden binnen zo'n gemeenschap elk ook weer op hun eigen manier op het nieuwe reageren, zijn de processen waardoor vreemde goederen en gebruiken worden opgenomen vaak zo conflictueus en onvoorspelbaar.

De toekomst van de cultuurvermenging

Sommige optimistische stemmen verkondigen dat het volgende stadium in de cultuurveranderingen van het multiculturaliserend Nederland de onbekommerde hybridisering is. Nederland zou zichzelf meer en meer als multicultureel en transnationaal definiëren, en de toekomst zou vrij baan geven aan de kosmopolitische trend van het mixen en samplen. De jeugd zou die levenswijze immers al doodgewoon vinden, en volkomen allergisch zijn voor het benoemen van etnische identiteiten. Ieder mens zou een individu zijn, en vrij om te pikken uit het wereldaanbod van levensstijlen.

Maar klopt die veronderstelling? Yvonne Leeman en vooral Sawitri Saharso hebben al enige tijd geleden geschreven over de manier waarop jongeren uit zogenaamde etnische minderheden een oplossing proberen te vinden voor het probleem dat ze zich Nederlander voelen, maar op allerlei momenten met discriminatie worden geconfronteerd. De oplossingen die jongeren daarvoor vinden zijn velerlei. Soms verklaren ze onderwerpen als afkomst of discriminatie taboe. Soms, zoals de Marokkaanse jongen die zichzelf in de disco als Egyptenaar kenbaar maakte (zoals beschreven in hoofdstuk 6), nemen ze een andere identiteit aan. Soms doen ze dat op een nog speelsere manier, als ze zichzelf als Italiaanse moslim presenteren in plaats van als Marokkaan. Soms nemen ze op wisselende momenten wisselende identiteiten aan. De laatste tijd zien we vaak dat ze zich terugtrekken in de eigen, gemarginaliseerde gemeenschap (Leeman 1994; Saharso 1992; Prins 2004, 116 e.v., 121).

Als jongeren in deze situatie een kosmopolitische, flexibele identiteit claimen, kun je dat begrijpen als een afwerende reactie op de eis zich voortdurend tot een (‘vreemde’) etnische identiteit te moeten bekennen. Dat vrije en blije vieren van gemengdheid is dus helemaal geen voorproefje van een onvermijdelijk toekomst, maar eerder een reactie op de dwang van dominante groepen. De opkomst van de tegenovergestelde strategie, het re-etniseren, laat zien hoezeer identificaties een reactie zijn op dat wat er in Nederland omgaat - de preoccupatie met etnische identiteit, de verabsolutering van verschillen en de nieuwe, negatieve beeldvorming over moslim-migranten. Net zomin als het mixen het utopisch eindstadium is van een multiculturaliseringstraject, valt er een lijnrecht traject te bespeuren waarbij de onopvallende moskee in een oud schoolgebouw zich emancipeert tot de zeer zichtbare megamoskee in de buitenwijk, als levend teken van de succesvolle integratie van de groep, en de gulle multiculturalisering van Nederland. Zulke voorstellingen van zaken scheppen een te simplistisch, eenduidig beeld van het proces van cultuurvermenging, dat geen rekening houdt met het feit dat elke vorm van identificatie een reactie is op maatschappelijke ontwikkelingen, die te complex en meervoudig zijn om slechts tot één eindresultaat te kunnen leiden.

De toekomst van onze multiculturele samenleving ligt open. Het enige wat we erover kunnen zeggen, is dat Nederland altijd al goederen en gebruiken uit het buitenland heeft overgenomen, dat migranten in dit proces vaak een kleinere of grotere rol hebben gespeeld, en dat migranten hoe dan ook deel zijn gaan uitmaken van de Nederlandse samenleving. Ook de afgelopen vijftig jaar hebben Italiaanse ijsverkopers zich in Nederland gevestigd, hebben Indische, Molukse, Antilliaanse, Surinaamse en Marokkaanse migranten hier hippe kledingmodes geïntroduceerd, en hebben Turkse en Marokkaanse migranten het aanzien van de wijk veranderd door er hun winkels en gebedshuizen te vestigen. Of we over tweehonderd jaar de moskee en de rok-over-de-broek als even oer-Nederlands zullen beschouwen als het koffiehuis en het Perzische tapijtje nu, hangt van een veelheid van factoren af, niet het minst van het migratiebeleid van de overheid. Het is ook denkbaar dat velen zich zullen terugtrekken in wat ze als hun eigen etnische cultuur beschouwen.[7] Hoe het ook zij, de Nederlandse alledaagse cultuur zal ook in de toekomst voor een deel bestaan uit migrante kleed-, eet-, sport-, feest-, en flirtgewoontes, die tijdens hun weg naar de samenleving soms onherkenbaar veranderd zullen zijn. De verhalen in dit boek vertellen niet alleen hoe de alledaagse cultuur van nu ontstaan is, maar ze proberen ook zichtbaar te maken hoe de toekomst van het alledaagse Nederland zich op dit moment aan het vormen is - soms onopgemerkt, soms in heftige conflicten.

Als we iets hebben willen bereiken met dit boek, is dat het voor u als lezer, of u nu nieuwkomer bent of gevestigde, na lezing iets anders is gaan betekenen dat u Nederlander bent.

Isabel Hoving

Eindnoten:

1 Ik dank mijn mederedacteuren Hester Dibbits en Marlou Schrover voor onze intense, weerkerende discussies, die de basis van deze inleiding vormden, voor hun vele tips en waardevolle kritiek. Thera Wijsenbeek dank ik voor haar verrukkelijke verhalen over de geschiedenis van Perzische tapijtjes en koffie, en de nuttige bibliografische adviezen. Verder ben ik veel dank verschuldigd aan de redactieleden van de reeks *Cultuur en migratie*, en aan deskundig meelezer Nico Wilterdink, voor hun gedetailleerde commentaar op een eerdere versie. Hier wil ik ook graag alle anderen bedanken die ons hebben geholpen dit boek te realiseren. Allereerst Gloria Wekker, die mede aan de wieg van dit boek stond: ze was onmisbaar bij het bepalen van de opzet van het boek, en was in de lange opzetfase een enthousiaste, drijvende kracht. Waardevolle adviseurs vonden we bij het Meertens Instituut, en het documentatiecentrum van het Landelijke Bureau ter bestrijding van Rassendiscriminatie. Naast diegenen die we in de afzonderlijke hoofdstukken noemen, zijn we een aantal andere deskundigen dankbaar, die met ons hebben meegedacht over relevante onderwerpen, onderzoeksvragen en auteurs: Nathal Dessing, Farhad Golyardi, Betty de Hart, Dienke Hondius, Gert Hekma, Flip Lindo en Geertje Mak. Dank ook aan Nico Wilterdink en Jan Bank, onze begeleidingscommissie. Lily Knibbeler van het Prins Bernhard Cultuurfonds nam de ondankbare rol van stok achter de deur met verve op zich. We prijzen ons gelukkig met de ondersteuning van Joost Dankers, Ria van der Holst-Menken en Rob Kamp van verschillende universitaire financiële diensten. Tenslotte danken we het Prins Bernhard Cultuurfonds en de Mondriaan Stichting voor hun onmisbare financiële steun.

2 http://www.amsterdam.nl.

3 De uitdrukking is onder meer ontleend aan Kees Schuyt en Ed Taverne (2000), *1950: Welvaart in zwart-wit*. Den Haag, Sdu Uitgevers.

4 Zie de inleiding tot hoofdstuk 10, De Wallen, voor een korte beschrijving van de associatie tussen het exotische, het sensuele en het seksuele.

5 We gebruiken in dit boek een hele reeks begrippen om de relatie tussen de verschillende groepen migranten en gevestigden aan te duiden. Voor een deel hebben we de keuze van de auteurs van de essays gevolgd, die elk eigen omschrijvingen gebruikten: wit, blank, autochtoon, gevestigde Nederlander enz., naast zwart, donker, nieuwkomer enz. Daarnaast hebben we enkele algemene richtlijnen gevolgd: we besloten de term 'allochtoon' te vermijden, vooral vanwege het terechte argument dat de term Nederlanders met migranten(voor)ouders tot voorbij de derde generatie als 'buitenlanders' blijft definiëren. Om die reden vermijden we ook de tegenstelling Nederlanders/buitenlanders; in dit boek wordt 'Nederlands' alleen als aanduiding van nationaliteit gebruikt en niet als aanduiding van kleur, 'ras', etniciteit of cultuur (zie over de relatie kleur-cultuur hoofdstuk 7). We geven de voorkeur aan de aanduiding 'migranten' in plaats van 'allochtonen'. Hoewel we met het begrip 'migranten' ook de tweede generatie bedoelen, zijn we van mening dat het begrip minder de nadruk legt op het element van de 'vreemde herkomst' dan de term 'allochtoon', die migranten benoemt als 'vreemdelingen' die hier eigenlijk niet thuishoren. Het begrip 'migrant' roept daarentegen de positieve associatie op met een wereldwijd fenomeen, dat het eigene en het vreemde verbindt en vermengt. Migratie creëert transnationale netwerken, waarvan ook tweedegeneratiemigranten bewust deel uit kunnen maken. Daarnaast sluiten we met onze keuze voor bepaalde termen (zwart, migrant) aan bij het begrip zmv-vrouwen (zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen) dat in vele multi-etnische vrouwenorganisaties (zoals E-Quality en GEM) gehanteerd wordt. Hier en daar gebruiken we het bijvoeglijk naamwoord 'migrante', een nieuwvorming die we de laatste tijd wel vaker in de literatuur aantreffen. Een laatste heikel punt: we achten het niet langer zinvol consequent het begrip 'wit' (onder uitsluiting van 'blank') te gebruiken, nu dat begrip in het hele politieke spectrum blijkt op te duiken, van extreemrechts tot -links. We kozen voor flexibiliteit en nuance, en hebben wat dat betreft de keuze grotendeels aan de auteurs overgelaten. De lengte van deze noot geeft op zichzelf al aan hoe ingewikkeld de problematiek is die we hier proberen te betrappen.

6 De term 'etniciteit' wordt in dit boek gebruikt naast termen als 'cultuur' en 'ras.' Onder etniciteit verstaan we een collectieve voorstelling van een groep mensen over gedeelde afkomst, herkomst, geschiedenis, taal, religie of cultuur. Die voorstelling berust op een gevoel van onderlinge verwantschap. Etniciteit is niet hetzelfde als cultuur. Niet alle leden van eenzelfde etnische groep hoeven over dezelfde culturele repertoires te beschikken. Wel kunnen bepaalde culturele verschijnselen worden gezien als kenmerken voor een bepaalde etnische groep, door leden van de groep of door anderen.

7 Alba en Nee (2003) geven in hun standaardwerk over assimilatiepatronen een aantal mogelijke toekomstscenario's aan.

Deel 1
Hoe de Nederlandse smaak veranderde
Patronen van cultuurvermenging

Hoe de vetkuif in Nederland kwam[1]
1. Mooi

Laten Nederlanders zich in hun kleedgedrag beïnvloeden door migranten? Vierhonderd jaar geleden zouden de meeste mensen deze vraag zonder enige aarzeling bevestigend hebben beantwoord. Men was er destijds namelijk van overtuigd dat er sprake was van verfransing van het kleedgedrag van Nederlanders (Briels 1985). Ook voor de achttiende-eeuwse volkskundige *avant la lettre* Le Francq van Berkheij was het een uitgemaakte zaak: door contact met buitenlanders veranderen mensen hun garderobes. Vooral mensen die 'door den ommegang met Uitheemschen, dagelyks gelegenheid krygen om eenige nieuwe snuf op te doen', zouden gevoelig zijn voor veranderingen in de mode, aldus Le Francq. Wie de Hollandse dracht wilde zien, moest op zoek gaan naar de boeren en vissers; zij waren 'het minst vermengde gedeelte der Natie', waar steeds een 'Volkseigen smaak' zou heersen (Le Francq van Berkheij 1773; zie ook Frijhoff 1989).

In 2004 resulteerde een rondgang langs diverse kleding- en modedeskundigen in een minder eenduidig antwoord.[2] Sommigen gaven te kennen de vraag wel interessant te vinden, maar niet zomaar te beantwoorden en naar hun inschatting uitermate moeilijk te onderzoeken. Anderen lieten weten dat een eventueel onderzoek weinig voorbeelden van beïnvloeding zou opleveren. 'De westerse mode is dominant, het is een éénrichtingsverkeer. Soms moet je toegeven dat er geen wederzijdse beïnvloeding is, zeker niet van migranten op ons,' zo reageerde één van de ondervraagden. En een ander antwoordde, eveneens elke mogelijke invloed ontkennend: 'Het is juist omgekeerd, het Westen beïnvloedt andere culturen. Juist in het uiterlijk zullen nieuwkomers kenmerken adapteren van de ontvangende samenleving, om niet te zeer op te vallen.'

Journalist Imad el Kaka vroeg aan een aantal jongeren op straat of zij zich in hun kleedgedrag door migranten lieten beïnvloeden. Tot op zekere hoogte waren de reacties vergelijkbaar met die van de modedeskundigen, namelijk vrij sceptisch. Een

zekere Arnoud, eerstejaarsstudent Bedrijfskunde in Rotterdam, antwoordde bijvoorbeeld:

> Ik koop wat ik leuk vind. Ik maak zelf de keuze. Maar ik begrijp wel dat soms een bepaald thema uit het buitenland in de mode is, zoals een paar jaar geleden Indiase elementen terug te vinden waren in kleding. Tja, dan koop ik het wel, maar niet om mijn buurman uit India te complimenteren met zijn mooie cultuur. Geen haar op mijn hoofd die daaraan zou denken.[3]

Behalve met voorbijgangers sprak El Kaka ook met film- en televisiewetenschapster, festivalorganisator en *urban culture*-kenner Frimmy Appiah (maakster van onder andere de documentaire *Hiphop for respect* (Traxel/Appiah 2001)). Volgens Appiah nemen autochtone jongeren veel over, maar willen zij dit niet erkennen:

> We krijgen in Nederland constant te maken met andere culturen. Natuurlijk nemen wij dat over. [De] effecten van film en televisie op het kleedgedrag van jongeren zijn niet te onderschatten(...). En als ik kijk naar de grote steden, dan zijn allochtone jongeren vaak *leading* in het bepalen van trends. Die weer worden overgenomen door autochtonen, maar zij zullen nooit toegeven dat zij het hebben overgenomen van allochtone jongeren. Zelfs toen het ongeveer vier jaar geleden een trend was onder meisjes om vrolijke hoofddoekjes om te doen, werd geen enkele keer verwezen naar de door discriminatie geteisterde gesluierde moslimsmeisjes. Volgens mij willen autochtonen gewoon constant laten zien dat zij het anders doen, of het allemaal al kenden. De vuistregel lijkt te luiden: neem over, maar erken het niet dat je het overgenomen hebt en steek vooral geen veren in de reet van de gekleurde medemens.[4]

Nagenoeg dezelfde visie verwoordt de zeventienjarige Joanne, eveneens in een gesprek met El Kaka:

> Mijn moeder is getrouwd in een Indiase outfit, een mooie jurk met daaronder een bijpassende broek. Het was 1989 toen zij trouwde, maar niemand vond het vreemd. Het was zelfs een veelvoorkomend iets, vertelde ze. Maar dat is wel typisch iets voor Oosterse landen, een broek en een jurk. Vroeger zongen we als kinderen zelfs spottend als we een Turks meisje op straat tegenkwamen: Turk, augurk, met je broek en je jurk. Gelukkig is die tijd voorbij. Alles wordt gedragen, maar er wordt absoluut niet geïnvesteerd in het ego van de allochtonen. Zij zouden maar eens weten dat wij Nederlanders kledingstukken van ze hebben overgenomen en het ons eigen hebben gemaakt. Niemand doet dat, het is allemaal van ons en altijd al Hollands geweest. Ja, ja, roep ik dan, de prentboeken van vroeger laten ons toch een veel soberder en treuriger straatbeeld zien dan het hedendaagse, dat vol kleur en passie is.[5]

Het is verleidelijk om bovenstaande citaten als niet alleen te vluchtig geformuleerde, maar ook te politiek gekleurde *statements* terzijde te schuiven. We zijn echter gewaarschuwd: een veel voorkomend patroon bij toe-eigeningsprocessen is dat de oorspronkelijke herkomst van de toegeëigende cultuuruiting er voor de nieuwe eigenaars niet meer toe doet; zij hebben het zich immers 'eigen gemaakt'.

In de afgelopen decennia zijn in het buitenland diverse studies verschenen die doen vermoeden dat systematisch onderzoek naar beïnvloeding op het gebied van mode en kleedgedrag wel eens verrassende resultaten zou kunnen opleveren. Een belangrijke publicatie is het in 1979 verschenen *Subculture. The Meaning of Style* van de Britse socioloog Dick Hebdige. In dit klassiek geworden essay herdefinieert Hebdige de naoorlogse Britse jeugdcultuur als een opeenvolging van antwoorden op de aanwezigheid van zwarte migrantengemeenschappen. Hij beschrijft onder andere hoe in Britse arbeidersbuurten in de vroege jaren zestig uit het contact met daar gevestigde migrantengemeenschappen de subcultuur van de *mods* ontstond; een subcultuur van witte arbeidersjongeren die zich in hun streven de stijl van hun West-Indische buurtgenoten te overtreffen obsessief bezighielden met hun kleding en accessoires en zich zo ontwikkelden tot 'typical lower-class dandies'. Hebdige vertelt hoe vervolgens rond 1969 de *mod*-beweging uit elkaar viel in een aantal *subscenes* en hoe uit één van die *subscenes* - de *hard-mods* - de beweging van de *skinheads* voortkwam. Daarbij werden alleen de als evident proletarisch herkende elementen van de *mods*-stijl gecultiveerd en verder afstand genomen van alles wat geassocieerd kon worden met de gezeten burgerij. De *skins* vonden, aldus Hebdige, hun inspiratie in twee - in de ogen van buitenstaanders schijnbaar onverenigbare - bronnen: de stijl van de West-Indische migranten en die van de witte arbeidersklasse. Het resultaat was een 'clean-cut, neatly pressed delinquent look'.

Hebdige is ervan overtuigd dat de invloed van migranten op de jongerencultuur dikwijls wordt gebagatelliseerd. Ten onrechte, volgens hem; terwijl in de meeste studies over bijvoorbeeld de *skinhead*beweging de suggestie wordt gewekt dat de invloed van zwarte migranten niet verder zou reiken dan de *reggae*muziek, eigenden de *skinheads* zich in hun contact met de West-Indiërs in werkelijkheid ook allerlei kledingstukken, taal- en stijlelementen toe. Door op hun muziek te dansen en hun vloeken en maniertjes over te nemen, hervonden zij het saamhorigheidsgevoel dat de arbeidersklasse zou zijn kwijtgeraakt. De alliantie tussen zwarte en witte jongeren in de arbeidersbuurten was weliswaar breekbaar en kon alleen bestaan door het voortdurend alert zijn op mogelijke problemen die de rust verstoorden (bijvoorbeeld de 'verdeling' van witte meisjes) en door andere minderheidsgroepen, zoals homo's, hippies en Aziaten, tot zondebok te maken, maar zij hield het wel lang uit. Het definitieve einde van de alliantie kondigde zich pas aan het eind van de jaren zeventig aan, toen de *reggae*beweging zich ontwikkeld had tot een zwarte emancipatiebeweging.

Hebdige is één van de weinige sociale wetenschappers die oog heeft (gehad) voor de invloed van migranten op de mode en het alledaagse kleedgedrag. Recentelijk

heeft hij gezelschap gekregen uit de hoek van de sociaal-economische wetenschappen in de persoon van de Indiase sociologe Parminder Bhachu. Bhachu beschreef hoe in Groot-Brittannië de traditionele dracht van de Punjabi's, de *salwaar-kameez suit*, in dertig jaar uitgroeide van een typische migrantendracht tot een symbool van *cosmopolitic chic* (Bhachu 2003). Zij kent in dat proces een cruciale rol toe aan Brits-Aziatische migrantenvrouwen en hun dochters; de moeders als thuisnaaisters, hun dochters als succesvolle verkoopsters en ontwerpsters van aan de wensen van een modieus publiek aangepaste traditionele kostuums. Met name de tweedegeneratievrouwen leverden een belangrijke bijdrage aan de acceptatie van de *suit* in bredere kring, zo betoogt Bhachu. Optimaal gebruikmakend van de nieuwe mogelijkheden die de fax, koeriersdiensten en transnationale communicatiemiddelen boden, zorgden zij ervoor dat de dracht bij een groot publiek bekend en geliefd kon worden als 'high-fashion garb'. Zoals bij de kledingstijl van de zwarte jongeren de muziek en succesvolle muzikanten als neutraliserende schakel fungeerden, zo waren het in het geval van de *Punjabi-suit* beroemdheden als Lady Di die een belangrijke bijdrage leverden aan de imagoverandering. Op het moment dat Lady Di en andere beroemde rolmodellen zich publiekelijk vertoonden in een modieuze *suit*, veranderde de connotatie drastisch.

Niet alleen het werk van Hebdige en Bhachu nodigt uit tot een onderzoek naar beïnvloeding en cultuurovername, her en der verspreid zijn er in de buitenlandse literatuur over het dagelijks leven in de jaren 1950-2000 nog tal van andere sprekende voorbeelden te vinden van beïnvloeding of toe-eigening. Zo waren er de *zootsuits* die in de jaren veertig door Mexicaans-Amerikaanse jongeren werden gedragen (Rubinstein 2001). Aanvankelijk vooral gangbaar in het circuit van zwarte jazzmuzikanten uit Harlem, werden deze *oversized* pakken, compleet met de bijbehorende arrogante *gangsterlook*, de karakteristieke dracht voor de dikwijls in jeugdbendes georganiseerde *pachucos*, om vervolgens via beroemdheden als Danny Kaye en Frank Sinatra ook in de garderobes van witte Amerikanen terecht te komen.

Naar patronen van overname of beïnvloeding is in Nederland zoals gezegd nog geen systematisch onderzoek verricht. Hiervoor zijn allerlei verklaringen te verzinnen. Wat mogelijk meespeelt is dat er geen tot de verbeelding sprekend kleedpatroon in Nederland bestaat. Bij de Nederlandse keuken of de Hollandse pot kunnen de meeste mensen zich nog wel iets voorstellen, en door veel mensen wordt de Nederlandse culinaire traditie (of hetgeen daarvoor door kan gaan) zelfs gekoesterd. Maar op het gebied van kleding lijkt van koestering of cultivering geen sprake, of het moet juist het ontbreken van enige interesse in kledingtradities en mode zijn. Het beeld van wat het typisch Nederlandse kleedgedrag is, wordt vooral bepaald door dat wat direct herkenbaar is als níet-typisch Nederlands.

In dit hoofdstuk zullen wij voor een aantal migrantengroepen laten zien wat voor rol zij hebben gespeeld in het kleedgedrag van Nederlanders in de naoorlogse periode. Het gaat hier om Indische Nederlanders, zwarte migranten en jongeren wier

ouders afkomstig zijn uit Marokko of Turkije. Deze groepen zijn het die, zo wil de beeldvorming het tenminste, met hun aanwezigheid autochtone Nederlanders in hun dagelijks leven confronteerden met kleuriger, netter, uitdagender, opzichtiger, strakkere, chiquere en exotischer kleren dan Nederlanders gewend waren te dragen.

Het doel van dit hoofdstuk is niet om een overzicht te geven van trends op het gebied van kleedgedrag in de afgelopen zestig jaar. Wat ons interesseert is de wisselwerking tussen enerzijds de beeldvorming rond het kleedgedrag van verschillende migrantengroepen en anderzijds het kleedgedrag van autochtone Nederlanders. Het accent ligt op het kleedgedrag van jongeren. Hier is het meeste onderzoek naar gedaan en dit maakt het gemakkelijker om verschillende vormen van beïnvloeding op het spoor te komen.

We beginnen ons verhaal met een bespreking van de reacties van autochtone Nederlanders op de Indische Nederlanders, die bij aankomst in Nederland in de jaren vijftig en zestig opvielen door de kleurigheid van hun kleding en door de zorg die zij aan hun voorkomen besteedden. Als groep leverden zij een belangrijke bijdrage aan het beeld van ‘de kleurig en keurig geklede nieuwkomer’. Vervolgens zullen we in een tweetal paragrafen kijken wat voor invloed zwarte migranten sinds de jaren zeventig hebben gehad op de zelfpresentatie van Nederlanders. In de paragraaf ‘mooier haar’ beschrijft Lulu Helder aan de hand van persoonlijke herinneringen en impressies de veranderende visies op kroeshaar en de diverse Afro-kapsels. Na dit uitstapje over haardrachten keren wij met de paragraaf ‘show en glamour vanaf de jaren tachtig’ terug naar de kleding, en dan speciaal naar die van de discofreaks en hiphoppers. Het betreft hier twee groepen waarin zwarte migranten steeds een dominante positie innamen, maar waarvan ook veel witte autochtonen en gekleurde migrantenjongeren deel uitmaakten. In de laatste paragrafen van dit hoofdstuk richten wij onze blik op de invloed van Turkse en vooral Marokkaanse migranten op het kleedgedrag van autochtone jongeren in Nederland. Eerst komen de jongens aan bod, die wel als trendsetters worden gezien als het gaat om de vanaf de jaren negentig alom gesignaleerde voorliefde voor duur uitziende Italiaanse merkkleding. In de laatste paragraaf, ‘etnische mode’ getiteld, komen de vrouwelijke Turkse en ook weer vooral Marokkaanse migranten en hun dochters aan bod, en hun mogelijke rol als culturele middelaars voor exotische kleding. We zijn dan aanbeland bij de Marokko-hype van rond het jaar 2000 - het moment waarop in de pers en op internet de visie van de achttiende-eeuwer Le Francq van Berkheij, met wie dit hoofdstuk opende, terug van weggeweest lijkt, en alom de stelling wordt verkondigd dat er onmiskenbaar sprake is van beïnvloeding.

Kleuriger en keuriger vanaf de jaren vijftig

Een terugkerend element in de verhalen van en over de Indische Nederlanders die in de jaren vijftig en zestig naar Nederland kwamen, is hun kleurige kleding. Inge

Dümpel herinnert zich hoe verbaasd zij was toen zij, als twintigjarige Indische vrouw, eerst in het Duitse dorpje Kleinhammer bij Dortmund en later in Veghel kwam wonen en daar alle vrouwen in donkere kleding zag lopen, terwijl zij zelf, net zoals de meeste Indische vrouwen, gewend was kleurige kleding te dragen.[6] De meeste stoffenwinkels in Nederland verkochten weinig gekleurde stoffen. Als haar moeder - die al veel langer in Nederland woonde - op zoek ging naar rode stof om er zelf kleding van te maken, was voeringstof vaak het enige wat zij in die kleur kon krijgen.

> Ook glimstoffen waren niet te krijgen. Wij droegen dat graag, met kerst of zo, met een feest: iets glimmends, met kralen en pailletten. Misschien in Amsterdam of in Rotterdam had je dat in enkele winkels, maar het was veel minder gangbaar dan nu.[7]

Dümpel had een inventieve oplossing voor het probleem dat er weinig gekleurde kleding was te krijgen: zij kocht in de zomer witte T-shirts en verfde die zelf in de gewenste kleur. Verschillende leerlingen van de meisjesschool waar Dümpel Engels gaf, kwamen naar haar toe met de vraag: ‘Is het gek als ik ook zoiets doe?’ Sommigen volgden haar voorbeeld. Anderen keken toe. Dit deden ook veel van haar Nederlandse leeftijdgenoten: de meesten gaven te kennen al die kleuren wel leuk te vinden maar er zelf niet in te durven lopen. Van collega's kwamen wel complimenteuze opmerkingen over de kleurige lippenstift en nagellak, maar ze namen de onder veel Indische vrouwen gangbare gewoonte om make-up te dragen niet over. Van massale overname was hier dus geen sprake, wel van incidentele.

Behalve kleuriger gingen Indische Nederlanders volgens Dümpel ook netter gekleed en besteedden zij veel meer aandacht aan hun uiterlijk. Dümpel:

> Indische Nederlanders viel het op dat Nederlanders hun kleding vaak niet streken, het zag er althans ongestreken uit, minder netjes waren op hun kleding en hun schoenen niet of zeer zelden poetsten. Indische mannen hadden altijd gepoetste schoenen, gingen altijd in pak, met stropdas naar de kerk, Nederlandse mannen deden dit niet.[8]

Dümpel herinnert zich hoe in Gemert, een dorp met een relatief grote Indische gemeenschap van ongeveer 120 gezinnen, het hele dorp uitliep als er bijvoorbeeld met Oud en Nieuw een Indisch feest gegeven werd:

> De dames kwamen dan in het lang, de heren met das of strikdas, en het hele dorp kwam kijken. Indischen kleedden zich, zeker toen, heel erg *dressed up to the occasion*. Ook voor verjaardagen. Ik voelde mij vaak *overdressed* op verjaardagen van Nederlanders.[9]



Afb. 1.1 Met glimmende overhemden, jasjes en grote vetkuiven maakten Indo-rockers eind jaren vijftig de blits in veel uitgaansgelegenheden. Hier George Barendse, de 'Rotterdamse Elvis Presley' en zijn Blue Eagles.

Of Nederlanders zich in reactie op hetgeen zij om zich heen zagen netter gingen kleden valt moeilijk na te gaan, maar Dümpel weet wel dat de komst van de Indische gemeenschap in Gemert onder de vrouwelijke kerkgangers voor de nodige beroering zorgde, met een verrassende uitkomst. De Indische dames waren namelijk niet gewend een hoed te dragen als zij naar de kerk gingen. Toen de pastoor, pater Van der Drift, hen hiertoe toch wilde verplichten, besloten zij *en masse* niet naar de kerk te gaan. De pastoor zwichtte, maar daarmee was het probleem nog niet opgelost: 'Wanneer die zwarte mensen zonder hoed mogen komen, dan mogen wij dat ook', zo redeneerden vervolgens de Hollandse dames. Het uiteindelijke resultaat was dat in Gemert geen enkele vrouwelijke kerkganger nog langer door de pastoor kon worden verplicht een hoedje te dragen.

Veel Indische vrouwen waren niet alleen gewend het hoofd onbedekt te laten, ook hun schouders waren vaak minder bedekt; in Nederlands-Indië was het anders dan in Nederland namelijk heel gebruikelijk om een wat strakkere jurk met smalle bandjes te dragen. Sommige Nederlanders namen hier aanstoot aan, bij anderen dwong het juist bewondering af. Op de katholieke school waar Dümpel lesgaf, stond zij samen met een vrouwelijke collega uit Frankrijk bekend als de twee gratiën van de school. Het hoofd van de school liet haar in haar kledingkeuze overigens betrekkelijk vrij, aldus Dümpel; alleen de rok mocht niet te kort zijn. Dit was geen pro-

bleem, zo legt Dümpel uit, want de norm was voor Indische en Nederlandse vrouwen wat dit betreft dezelfde: rokken reikten toen tot over de knie.

Een ruimer aanbod, inspirerende voorbeelden uit (Amerikaanse) films en in de media, veranderende fatsoensnormen, vakanties in verre landen, veranderende economische omstandigheden; tal van factoren hebben ertoe geleid dat in de afgelopen veertig jaar geleidelijk aan steeds meer autochtone Nederlandse vrouwen kleurige kleding, kleurige make-up, lichtere stoffen en blotere kleding zijn gaan dragen. De komst van een grote groep Indische Nederlanders is slechts een van de mogelijke factoren. Het geleidelijke van veel veranderingen in het kleedgedrag en de veelheid aan factoren maakt het voor 'ervaringsdeskundigen' lastig om voorbeelden te geven van momenten waarop zij kledingstukken gingen dragen die zijzelf of anderen in hun omgeving met nieuwkomers associeerden.

Eén context waarin mensen zich doorgaans wél heel bewust zijn van beïnvloeding, is die van de interetnische relaties. Hondius' studie *Gemengde huwelijken*, *gemengde gevoelens* (1999) biedt enig zicht op de verschillende posities die mensen in interetnische relaties innemen waar het hun kleedgewoonten betreft. Veel Nederlandse vrouwen passen zich zo snel mogelijk aan de migrantenpartner aan en ontvangen daarvoor waardering. Maar er zijn ook vrouwen die zoveel mogelijk 'Nederlands' proberen te blijven, in de wetenschap dat juist díe houding meer gewaardeerd wordt door de schoonfamilie. Zo merkt een Nederlandse vrouw op:

> Ik denk dat de mensen het eerder accepteren dat jij als Nederlandse met Surinaamse schoonouders gewoon Nederlands blijft, als dat je jezelf gaat omturnen tot een halve Surinaamse, terwijl je dat toch niet bent! Wat ik veel meegemaakt heb, van Nederlandse vrouwen. Maar zo werkt het niet! (Hondius 1999, 252)

Het is een visie die vaak terugkeert in gesprekken over beïnvloeding: je kan nog zoveel overnemen, maar wezenlijk ben je 'een ander', en dat zul je altijd blijven. Dit gold ook voor de Indische mannen en vrouwen. Autochtone Nederlanders uit Dümpels generatie herkennen Indische mensen direct aan hun kleding. 'Het is - nog steeds - nét iets anders, iets meer, iets netter', zo is het beeld dat ontstaat bij rondvraag onder enkele begin jaren veertig geboren autochtone Nederlanders. Een dergelijk beeld schetst ook 'Blanda' Gerard Luybregts, die in de jaren zestig innig met 'Indo' Edu van Schalk bevriend was en nadien bevriend is gebleven:

> Edu heeft jarenlang Indische avondjes georganiseerd en ik vind het altijd opvallend, dat verschil, wanneer een Hollands echtpaar uitgaat of wanneer een Indisch echtpaar uitgaat. Een Hollands echtpaar ziet er netjes uit, maar verder gewóóntjes. Als zij uitgaan, wordt het haar opgemaakt, de vrouwen lopen in sarong, mannen dragen dezelfde kleding als wij, maar ze dragen die toch iets anders, met meer flair. (Mutsaers 1989, 13)[10]

Niet alleen de dagelijkse kleding van Indische Nederlanders was anders dan die van de meeste Nederlanders. Mutsaers heeft in haar studie *Rockin' Ramona* over de Indo Rock in Nederland een aantal citaten opgenomen van gesprekken tussen mensen die aan het einde van de jaren vijftig deel uitmaakten van de *scene* rond de Indobands, en daaruit blijkt hoe revolutionair de showkleding van de Indo-rockers was in de ogen van het Nederlandse publiek.

Aanvankelijk zochten de meeste Indische jongens in niet al te opvallende kleding aansluiting bij het circuit van de populaire Hawaiï-bandjes, waarin witte Nederlanders gekleed in Hawaiï-shirts zoete achtergrondmuziek ten gehore brachten. Na verloop van tijd gingen echter veel Indische jongens over tot de oprichting van eigen Indo-rockbandjes, en vanaf dat moment ontwikkelden zij zich als echte trendsetters op het gebied van bühnekleding, onder aanvoering van in glimmende bloesjes geklede idolen als de Blue Diamonds. Voorbeelden waren witte Amerikaanse popsterren als Elvis Presley en witte filmsterren als Tony Curtis en Rock Hudson. Zo effenden Indische jongeren als bemiddelaars van een witte Amerikaanse stijl die oorspronkelijk weer van zwarten was overgenomen, het pad voor een nieuwe kledingstijl op het toneel. Zij waren het die als eersten met een nieuw soort schoenen en jackjes kwamen, zo herinnert Luybregts zich:

> Luybregts: De Indo's hadden pluspunten, die ik ook altijd leuk heb gevonden. Zij konden bijvoorbeeld kleren dragen, die wij gewoon niet konden dragen. Zij kwamen als allereersten met die schoenen met witte bovenstukken en die jackjes.
> Van Schalk: Echte showbinken toen hè.
> Luybregts: Echte showbinken ja, en dat was heel wat voor ons, dat maakte grote indruk. (Mutsaers 1989, 13)

Volgens Mutsaers, die fragmenten uit het gesprek tussen Luybregts en Van Schalk citeerde in *Rockin' Ramona*, verdween met de Indo-rock ook de show van het podium. Zij sluit haar boek af met de zinnen:

> Bij het begrip ‘show’ of het idee ‘lekker bewegen op het podium’ voelen blanke popgroepen en solisten zich al gauw erg ongemakkelijk. Men vergaapte zich aan het gegoochel met de gitaar van Jimi Hendrix en aan de danspasjes van zwarte Amerikaanse close-harmonygroepen, maar Nederlandse popgroepen en artiesten vallen sinds het verdwijnen van de Indo-rock direct op door de statische aanpak, of geen aanpak, van hun visuele presentatie. De nieuwe allochtonen in Nederland brengen hier langzaam maar zeker verandering in. Daarmee is de cirkel rond. Nederland kan weer toonaangevend worden... (Mutsaers 1989, 130)

De strekking van Mutsaers' woorden is duidelijk: gekleurde nieuwkomers zorgen voor iets wat witte Nederlanders niet kunnen bieden, hoezeer ze hun best ook doen, namelijk show. En van die show is kleding slechts één aspect. Het is juist de combi-

natie van verschillende elementen. Niet alleen bij de Indo-rockers, maar ook bij veel andere jongerenculturen maakt kleding deel uit van een stijl waarbij ook muzieksoort, soms een taal, bijna altijd ook een manier van bewegen en in veel gevallen ook een bepaalde huidskleur hoort.

Nu laat kleding zich van al die onderdelen relatief gemakkelijk overnemen, maar met subtiele details in de manier van bewegen gaat dit al lastiger. En als het om huidskleur gaat, komen de grenzen van wat mogelijk is al snel in zicht. Op het gebied van haardracht is er juist wel weer veel mogelijk, zij het met veel moeite. Schrijfster Lulu Helder vertelt in de volgende paragraaf hoe zwarten in de jaren zestig hun kroeshaar lieten gladstrijken - wat zij ook al eerder deden - en hoe witten hun steile haar in Afro-coupes en dreads omtoverden. Haar herinneringen aan de bezoekjes die zij met haar vader aan kapper George bracht, en aan de verhalen die zij hoorde over het zogeheten ‘pressen’ van het haar ten tijde van de vetkuivenmode in de jaren zestig, maken deze beschrijving tot een persoonlijk gekleurde geschiedenis.

Mooier haar vanaf de jaren zestig (door Lulu Helder)

Voor mensen met kroeshaar was de vetkuif een lastige mode. Het haar moest ervoor ‘geprest’ worden; een pijnlijk proces waar hete kammen, vaseline en twee eieren bij gebruikt werden. De kam werd verhit boven kooltjes en moest met een gloedhete mix het kroeshaar tot golvende contouren disciplineren, die daarna met veel brylcream tot een hoge kuif werden gesmeed. Natuurlijk mocht het niet gaan regenen of de lucht vochtig worden, want dan vonden de krullen hun weg terug in het gepreste haar.

Er waren zwarten die niets wilden weten van geprest kroeshaar. Sommigen vonden het golvend haar ‘te vrouwelijk’ bij zwarte mannen en meer iets voor dandies en homo's (Craig 1997). Malcolm X vroeg zich in zijn autobiografie af waarom zwarte mensen zich zoveel pijn betrachtten voor een kapsel dat haaks stond op de structuur van hun eigen haar. Hij zag de gladgestreken haren als een vorm van misplaatste identificatie met blanken, als een afwijzing van de eigen schoonheid (Haley en Malcolm X 1966). Maar voor de meeste zwarten behoorde kroeshaar toen tot de categorie ‘slecht haar’. Kroeshaar gold niet alleen als onmodieus; het was ook onvrouwelijk, want niet sluik en meestal kort geknipt. *Opo yu kleur* heette in Suriname het verbeteren van je uiterlijke kenmerken door te trouwen met een lichtkleurige of blanke partner, met glad, steil haar (Doelwit 2002).

In de jaren zeventig veranderde de houding tegenover het kroeshaar onder Surinamers en Antillianen; kroeshaar was juist mooi. Een probleem was wel dat er maar weinig kappers waren die wisten hoe je kroeshaar moest knippen. Een bekende kroeshaarspecialist was de Afro-Surinaamse kapper George. Samen met zijn broer Ricky had hij een zaak op de Amsterdamse Zoutkeetsgracht. Ik kwam er als kind,

samen met mijn vader. Mijn Afro werd er met uiterste concentratie geknipt, en daarna bijgewerkt met een uit hout gesneden Afro-kam. Gekleed in *dashikis*[11] liepen we met opgeheven hoofd de zaak weer uit.

Iedereen dacht dat ik een jongetje was met mijn Afro, en dat was oké. Het was duidelijk dat er in de zaak van George iets bijzonders gebeurde, iets waarvoor je helemaal naar de andere kant van de stad moest reizen, iets wat ons onderscheidde van de rest en waardoor er pure magie in zijn zaak hing. Na het knippen werd de nieuwe Afro altijd bevestigd met de woorden 'power to the people!' In antwoord op deze woorden van mijn vader hief mijn zevenjarige vuist zich ook omhoog. Op de achtergrond schalden James Brown, Black Moses en Otis Redding door de boxen. Mensen gingen niet alleen naar George om hun haar te laten knippen; zij gingen er ook heen om te delen in een cultuur; een zwarte cultuur waar je trots op mocht zijn. En bij die cultuur hoorde de 'natuurlijke *look*' van de Afro-coupe, hét symbool van de culturele revolutie die de Black Panthers beoogden (Kelly 1997). Black werd beautiful.

Onder andere via de Amerikaanse musical Hair, met in één van de hoofdrollen een actrice met een grote Afro-coupe, raakte de Afro bij een groot publiek bekend en gingen ook witte Nederlandse mannen én vrouwen het nieuwe ideaal dragen. Frits Barend toonde zich met een Afro en danseres Penny de Jager bewoog in Top Pop met een grote bruinrode Afro-pruik. Die pruiken waren in alle kleuren te koop. Anderen, zoals zangeres Conny Vandenbos, kozen voor een permanent om het haar in krullen om te toveren. Het schoonheidsbeeld werd zo omgekeerd; kroeshaar was niet langer 'slecht' maar gewild. Voor vrouwen gold alleen nog wel dat het lang moest zijn; hoe groter en hoger het 'natuurlijke' haar, des te beter.

Het is verleidelijk om de mode van de Afro-kapsels bij witte mannen en vrouwen als een zelfde soort fenomeen te zien als de mode van het gladgestreken kroeshaar: in beide gevallen is sprake van een spel met de als onwrikbaar beschouwde categorieën wit en zwart. Mensen als Penny de Jager en Frits Barend verkenden in dit spel, zo zou men dan kunnen stellen, de grenzen van wit en zwart als 'witte negers', en zwarten met geprest kroeshaar deden hetzelfde als 'zwarte blanken'.

Er is echter een belangrijk verschil in machtspositie van waaruit de grenzen worden verkend. De blanke Afro-dragers mochten zich dan een ander kapsel hebben aangemeten, zij deden dit als lid van de groep die uiteindelijk toch over het als 'superieur' beschouwde sluike haar kon beschikken, terwijl de dragers met het zo moeizaam 'gepreste' haar tot de groep behoorden met het als 'inferieur' bestempelde kroeshaar. Het verschil in uitgangspositie maakte dit - op het eerste gezicht misschien eenvoudige - spel complex.

In het 'black is beautiful'-tijdperk waarin de zwarte identiteit scherp werd afgezet tegen de blanke,[12] vormden de blanke Afro-dragers achteraf bezien opvallende verschijningen. Penny de Jager en andere witte Nederlanders zullen met het dragen van een Afro niet bewust de vermeende superioriteit van 'Europees' haar ter discussie hebben willen stellen en ze zullen ook geen Afro-kapsel zijn gaan dragen uit een



Afb. 1.2 Conny Vandenbos met afro-kapsel op een platenhoes uit 1976.

tijdelijke fascinatie met ‘negers’. Maar het zou ook te gemakkelijk zijn om dan maar vast te stellen dat het gewoon mode was; voor veel dragers moet de Black Powerbeweging van dat moment het kapsel een romantische en prettig subversieve connotatie hebben gegeven. Ook het effect van de witte Afro-coupe was een meer dan oppervlakkige verandering in het modebeeld; bedoeld of onbedoeld bevestigde de mode de nieuwe opvatting dat kroezend haar niet verwerpelijk was.

In 1979 werden de grenzen opnieuw verkend. Bo Derek betrad het podium met een ingevlochten Afrikaans kapsel. Zij bracht een enorme rage teweeg. In de film *10* bewoog een sexy Bo zich op de exotische stranden van Acapulco temidden van vreemde volkeren. Haar exotische kapsel sloot aan bij de sfeer van de omgeving. Witte Nederlanders kochten na het zien van *10* massaal kraaltjes voor het haar en lieten het net als Bo invlechten. In feite gebeurde hetzelfde als bij de Afro-mode was gebeurd: een ‘Afrikaans kapsel’ werd mode onder witten. Veel nadrukkelijker dan bij het Afro-kapsel werd de Afrikaanse invloed echter weggevaagd; de nieuwe modieuze

haardracht kreeg direct de naam ‘Bo Derek-kapsel’. In menig zwart gezin en bij menig zwarte kapper zorgde dit voor grote ergernis.[13] Bo Derek is een schoolvoorbeeld van een bemiddelaar van een verlangen naar iets nieuws; dragers van wit haar die een nieuw kapsel wilden, konden zich met de witte blonde seksbom Bo, ofwel met het veilige, het bekende, het acceptabele identificeren.

Via Bo werden zo opnieuw, nu met Afrikaanse vlechtjes, de grenzen tussen witten en zwarten even verlegd en tegelijkertijd verdedigd. Soms gebeurde dit laatste op een heel expliciete manier; toen een stewardess in Nederland besloot Bo in haar kapsel te volgen en met ingevlochten kapsel op haar werk verscheen, werd haar vanwege de vlechtjes ontslag aangezegd (Michels 1994).

Anno 2005 is een dergelijk ontslag ondenkbaar. Anders dan de Afro-coupe, geniet ingevlochten haar onder witte vrouwen nog steeds populariteit. Eén van de vele adressen waar men tegenwoordig terecht kan voor een dergelijk kapsel, is kapsalon ‘Hollywood’ in de Amsterdamse Pijp. De zaak is ingericht als een gezellige huiskamer met felle kleuren, een bankje en veel bloemen. Het huiskamergevoel vindt eigenares Yolanda belangrijk omdat de klant gemiddeld vijf uur bij haar moet zitten. ‘Zo lang wil je niet in een steriele ruimte zitten,’ vertelt ze. De vele pakken weefhaar en haarstukjes aan de muur, en de kasten vol met flesjes crème, gel, conditioners, vet en shampoo laten er echter geen twijfel over bestaan: dit is een kapsalon.

Behalve voor het invlechten, komen hier ook veel mensen die extensions willen laten zetten (haarverlenging). Doordat kroeshaar erg droog is breekt het makkelijk af en krijgt het zelden de kans om lang te worden (Kong 2003). Zwarte vrouwen die het haar toch graag lang wilden dragen zochten om die reden al in de jaren tachtig op grote schaal hun heil in valse haarstukken. Dit haar wordt secuur ingevlochten (een proces dat uren duurt), en van onderen kort met een aansteker aangestoken zodat de materie smelt en de vlecht blijft zitten. Wanneer de klant het haar los wil dragen wordt het valse haar met elastiekjes aan het eigen haar bevestigd. Aanvankelijk werden valse haarstukken nog met argwaan bekeken. Vaak vroegen mensen of het haar wel ‘echt’ was of werd aan de vlechtjes getrokken. Nu maakt het niet meer uit of het ‘echt’ is. Het gaat erom of het mooi staat.

Het verlengen van haar kan ook in ‘witte salons’ worden gedaan, maar deze gebruiken veelal hars en die werkt niet goed bij het doorgaans droge kroeshaar; de extensions raken los. Zwarte kapsalons hebben daarom een eigen methode ontwikkeld, die ook beter is voor het haar. De ‘Europese’ hars-extensions worden sindsdien elders ook minder gebruikt.

Ik herinner mij dat mijn moeder moeite had mijn kroeshaar te kammen; zij was haar eigen blonde, sluike haar gewend. Via haar schoonzus in Curaçao liet zij speciaal haarvet toesturen om mijn haar soepeler, en het uitkammen daardoor makkelijker te maken. Yolanda vertelt dat ze veel blanke moeders het kroeshaar van hun kinderen heeft leren vlechten: ‘Vaak weten ze niet wat ze met het haar aanmoeten. Ze komen dan speciaal naar de winkel voor informatie. Er gaat een wereld open voor Hollandse mensen.’



Afb. 1.3 Net als Idols-ster Dewi gingen aan het begin van het nieuwe millennium talloze meiden ertoe over hun haar in (kleurige) dreads te dragen. Sophie Janssen maakte zich de dreadstechniek meester en maakt hier op de website www.thelovelylocks.nl reclame voor, met portretfoto's van Daisy (linksboven), Desiree (linksonder), Jamila (rechtsboven) en Sophie (rechtsonder).

Aan het begin van de jaren negentig vond een omslag plaats en kreeg Yolanda meer witte klanten. Tegenwoordig zijn acht van de tien klanten wit. Zij komen van heinde en verre, speciaal voor het laten zetten van vlechtjes, extensions, dreads en andere Afrikaanse en Afro-Amerikaanse stijlen waarin ze gespecialiseerd is. Vooral de dreads zijn een rage, en enigszins ontdaan van hun controversiële karakter. Veel mensen associeerden dreads met viezigheid en dachten dat het haar nooit gewassen werd. Dat is veranderd sinds de komst van prominente artiesten die de dreads in alle kleuren dragen.

Volgens eigenaar Boedhram van Amerifirst Cosmetics geven zwarte vrouwen overigens nog altijd meer geld aan hun kapsel uit: ‘Europees haar kun je laten groeien als je geen zin hebt in de kapper; dan ziet het er altijd nog redelijk uit. Met kroeshaar wordt dat snel lastig.’[14] Een kappersbezoek duurt ook langer. Zwarte vrouwen moeten uren onder de haardroger om de gewenste contouren te krijgen. En die behandelingen zijn niet goedkoop.

Voor het onder witte Nederlanders populaire ingevlochten kapsel moet ongeveer vier tot vijf uur worden gerekend. Hoe langer het werk duurt, des te duurder het kapsel. ‘Ze hebben er goed over nagedacht, het is namelijk niet goedkoop,’ vertelt Yolanda, ‘de prijzen zijn vanaf 150 euro.’ Sommige witte klanten komen naar de kapsalon omdat zij hun Surinaamse vriend of vriendin willen imponeren. Anderen doen het omdat het mode is. Volgens Yolanda zouden ook steeds meer modebewuste witte mannen hun haar willen laten invlechten, in navolging van mode-icoon en voetballer David Beckham.

Wanneer haar klanten uit de stoel komen voelen ze zich anders, zo weet Yolanda van haar klanten. Soms horen zij van anderen dat het gevlochten kapsel hen niet staat. ‘Het hoort niet bij een blanke’ is dan de reactie. Maar meestal reageert de omgeving positief: ‘Als ik het haar van een klant heb gevlochten, komt daarna vaak een vriendin of buurmeisje langs voor hetzelfde kapsel. Ook hoor ik van veel Hollandse vrouwen dat ze meer aandacht krijgen van zwarte mannen als ze het haar in Afrikaanse stijl gevlochten dragen.’

Show en glamour vanaf de jaren tachtig

Kapperszaken als die van Yolanda mogen tegenwoordig veel witte klanten krijgen, in de jaren tachtig zal het aantal autochtone Nederlanders dat zich bij een speciale kapperszaak voor een Afro-kapsel meldde, heel bescheiden zijn geweest. Wat betreft de bij die kapsels behorende kleding moet dit anders hebben gelegen, zo zal in deze paragraaf duidelijk worden.

Een studie waarin veel aandacht wordt besteed aan de positie van zwarte migrantenjongeren in het uitgaansleven en die ook voor onze vraag naar de beïnvloeding op het gebied van kleedgedrag enkele interessante passages bevat, is het veelgeroemde onderzoek van antropoloog Livio Sansone over de subcultuur van Creoolse jongeren uit de lagere klassen in Amsterdam in de jaren tachtig. Sansone laat in deze studie zien hoe zwarte jongeren bewust zwarte manieren van lopen, praten, zingen, dansen en zich kleden als een eigen groepscultuur cultiveerden. Dit gold zeker voor de zwarte discofreaks die gekleed in modieuze spijkerstofpakken met daaronder glimmende schoenen of dure sportschoenen en met grote zonnebrillen op het hoofd de blits maakten op de dansvloer. Voor veel zwarte Creoolse jongeren was de disco de plek waar zij schitterden, en ontzag afdwongen bij hun witte en gekleurde leeftijdgenoten:

> De andere groepen die in de discotheken aanwezig waren, zoals Marokkaanse jongens, Hollandse jongeren en jonge toeristen, beschouwden de Creoolse discofreaks als meesters in het dansen en in het zichzelf etaleren. Dit versterkte de overtuiging van de discofreaks dat de dansvloer de beste plek was om zich te profileren en met blanke jongeren te concurreren. In de Nederlandse discotheken werd niemand

> gediscrimineerd op kleur of klasse, hielden ze vol, maar alleen op basis van mode. Zwarten hadden altijd een centrale plaats. Ze waren ervan overtuigd dat ze ‘op een zwarte manier’ konden beïnvloeden hoe de rest van de discoscene zich kleedde of gedroeg. (Sansone 1992, 169-170)

Hoewel Sansone's onderzoek zich vooral richtte op de Creolen zelf en niet op de vraag in hoeverre Nederlandse jongeren zich in hun kleedgedrag door hen lieten beïnvloeden, maakt hij wel duidelijk dat de discoscene een meer gemêleerde scene was dan die van de rasta's. De rastabeweging mocht dan in Nederland minder politiek en minder zwart-nationalistisch georiënteerd zijn dan in Groot-Brittannië en daardoor op het eerste gezicht toegankelijker lijken voor witte jongeren, uiteindelijk lag het accent voor de meeste rasta's ook in Nederland toch vooral op het zwart-zijn (Sansone 1992). Het is mogelijk één - maar zeker niet de enige - verklaring waarom relatief weinig jongeren in Nederland rastakleding droegen.

Wat gemêleerdheid en invloed onder autochtonen betreft, vertoont de discoscene veel overeenkomsten met de hiphopscene. Hiphop is een verzamelnaam voor verschillende uitingen van een zwarte jongerencultuur in de Verenigde Staten. In het Europa van de jaren tachtig werd de hiphop direct opgepikt door migrantenjongeren (Hebdige 1987). Aangesproken door de snelle raps over het harde straatleven in de getto's van New York waren zij degenen die zich als eersten elementen uit de kledingstijl - wijde broeken met een laag kruis, dure sportkleding, joggingschoenen van merken als Benetton, Adidas, Puma en later opzichtige gouden sieraden - toeeigenden. In de loop van de jaren negentig zou de hiphop echter uitgroeien tot een brede jongerencultuur, waar zwart en blank aan deelnamen en waarin ook witte rappers als Vanilla Ice en Eminem een sterrenstatus genoten en als ‘echte hiphoppers’ werden beschouwd.

Terwijl de reggae zich steeds meer ontwikkelde tot een politieke beweging van zwarte migranten en zo de aansluiting met het witte publiek kwijtraakte, ontwikkelde de hiphopbeweging zich juist in tegenovergestelde richting: van een nadrukkelijk Afro-centrische subcultuur naar een subcultuur met naast een meer politieke stroming van Public Enemy en zwarte Nation of Islam-aanhangers, ook een brede, voor een groter publiek aantrekkelijke stroming waar zwarte en witte levensgenieters zingen over niet-politiek beladen thema's als seks en dure auto's. Minder gericht op etnische cohesie appelleerde zij aan een breder publiek (Sansone 1992). Het is een gegeven waarop weer werd ingespeeld door al dan niet aan vaste platenlabels verbonden merchandisers die via internet en zenders als MTV en TMF nieuwe trends op het gebied van kleding, schoeisel en sieraden presenteerden.

Dit betekende echter niet dat kleur er niet meer toe deed. Op de dansvloer waren het ook nu weer vooral de zwarte migrantenjongeren die indruk maakten op hun witte leeftijdgenootjes; in ademloze bewondering stonden witte hiphoppertjes in de disco in Rotterdam hun zwarte leeftijdgenootjes te bestuderen, aldus *Elsevier*-journalist Rob van Scheers (Van Scheers 1999, zie ook Sansone 1992).

Van Scheers spreekt zelfs van de zwarte ziel van Nederlandse tieners. Hij schrijft: ‘Zwart is in trek. Op het schoolplein is de zwarte held uitgegroeid tot rolmodel. Zwart is: stijl.’ Ter ondersteuning van zijn stelling verwijst hij naar de zwarte modellen van Esprit, de billboards van C&A waarop jonge zwarte tieners de Young Collection aanprijzen, naar de reclame voor spijkerbroeken in het blad *OOR*, met als fotomodel de zwarte blueszanger John Lee Hooker, en citeert hij witte leerlingen van een middelbare school die zeggen dat hun zwarte klasgenoten altijd voorlopen als het om modetrends gaat. Figureren de grote helden in de media, minstens zo belangrijk en invloedrijk zijn de kleine helden op het schoolplein, zo is de teneur van het stuk.

Volgens sommige trendwatchers kan zelfs de verandering van het schoonheidsideaal onder witte meisjes op het conto van de aanwezigheid van zwarte migranten worden geschreven. In de zomer van 2000 wordt bijvoorbeeld in het *Noord-Brabants Dagblad* trendanaliste Justien Marseille geciteerd met de uitspraak:

> Creoolse vrouwen zijn veel trotser op hun lichaam, ook al zit er een spekje aan. Veel jonge Creoolse meisjes die wat forser van postuur zijn zien er eigenlijk helemaal niet zo slecht uit. Dat verandert de houding van Nederlandse meisjes, die constateren dat een spekje niet iets is om je voor te schamen. Je hoeft je lichaam niet te verbergen onder wijde kleding. (Van der Burg en Baks 2000)

Volgens Tania, een twintigjarige kapster uit het Gooi die eind 2004 deelnam aan een door El Kaka geïnitieerde TMF-chatsessie over kleedgedrag en migranten, nemen Nederlandse jongeren bijna alles over van allochtonen en van Surinamers in het bijzonder:

> Hun manier van lopen en praten in ieder geval. Het is veel stoerder om een Surinamer na te doen dan een jongen uit het Gooi. Jongeren kleden zich absoluut sexier dan hun ouders doordat ze meer in aanraking gekomen zijn met de paradeercultuur die veel allochtonen uit Mediterrane landen met zich hebben meegenomen.[15]

Hoezeer sommige van de bij de hiphopstijl horende accessoires geassocieerd worden met het zwart-zijn, blijkt wel uit de reactie van de zeventienjarige Onno wanneer El Kaka hem vraagt naar zijn kledingkeuze: ‘Ik draag niets wat een bepaalde groep draagt, want ik wil me met niemand associëren. Dus geen negerkleding, zoals trainingspakken of petjes op mijn kop.’[16] En Arnoud, eerstejaarsstudent Bedrijfskunde, zegt tegen El Kaka:

> Ik kan wel zeggen dat ik het vaak merk aan een blank iemand of hij veel met donkere Nederlanders omgaat. Dat zie je aan hun kleding, bijvoorbeeld trainingspakken van

> een heel duur merk en dure schoenen eronder. En uiteraard die pet achterstevoren op hun kop, dan ben je echt zo'n allochtoon wanna-be.[17]

Nemen autochtone jongeren die zich in de hiphopscene begeven inderdaad kleding-stijlen van zwarte migrantenjongeren over en wordt die overname ook als zodanig erkend door de jongeren zelf? Volgens de aan het begin van dit hoofdstuk ook geciteerde Frimmy Appiah gebeurt dit laatste juist niet:

> Ze vergeten dat de muziek die ze goed vinden, de zogenaamde jongerenmuziek, typische producten zijn van de *urban culture* in de Verenigde Staten. Daar zijn sommige muzieksoorten in de getto's ontstaan en later door de blanke middenklasse overgenomen. Niemand lijkt te beseffen dat we door muzikanten een rijker muziekarsenaal hebben gekregen en een gemêleerder modebeeld. Want laten we eerlijk zijn, wie doet een tiener na? Juist ja, zijn of haar favoriete zanger of zangeres. En tegenwoordig is dat vaak een zwarte of Latino artiest.[18]

Onze indruk is dat de kwestie ingewikkeld ligt; in de hiphopscene en zeker in de daarvan afgeleide *urban*-scene lijkt het vooral vanuit autochtoon perspectief bezien niet zozeer te gaan om een imitatie van een zwarte stijl, maar meer om de creatie van een nieuwe, nadrukkelijk multi-etnische stijl. Voor veel witte pettendragers die zich veel in de hiphopscene bewegen, zal het petje dus niet zozeer staan voor een zwarte jongerencultuur, als wel voor een veelkleurige *urban*-cultuur, waarin zwart, beige en wit dezelfde soort kleding dragen. Samen creëren zij een nieuwe groepscultuur, die van de pettendragers.

Dat de oorspronkelijke herkomst er dan al niet meer zo erg toe doet, wordt fraai geïllustreerd door een column van Anil Ramdas, waarin hij de geschiedenis van de petjes in herinnering roept, in reactie op een Poolse intellectueel die naar de ‘jongeren met petjes’ had verwezen als teken van de vulgarisering van de alledaagse cultuur in Europa:

> Petjes, waar zijn petjes ooit ontstaan? In Suriname introduceerden de creolen de petjes, de vaders hadden nog hoeden gedragen, maar in navolging van de zwarte jeugd in Amerika begonnen de creolen in Suriname ook petjes te dragen. Ook nu dragen jongeren in Nederland petjes: daarin vinden Marokkaanse, Turkse, Nederlandse, Surinaamse en Antilliaanse jongens hun overeenkomst. (Ramdas 2004)

Nu is het ene petje natuurlijk het andere niet. De precieze connotatie van een pet kan bovendien ook weer afhangen van de manier waarop hij gedragen wordt; ook binnen het hiphopcircuit. De 21-jarige Rotterdammer Alex vertelde begin jaren negentig aan *Elsevier*-journalist Rob van Scheers over de toenmalige *capcodes*:

> Een petje met de klep naar voren betekent: trots. Een petje met de klep naar achteren *relaxed*. En een petje opzij is: een joker (...) Als je LA op je cap hebt staan, dan ben je fan van de rappers uit die stad. Ice-T, Ice-Cube, de ruige mannen. New York op je pet staat voor: wereldwijs. En zo verder. Zelf heb ik altijd een laspet op. Ik ben een werkman, daar ben ik trots op. Ik werk in de haven. (Van Scheers 1993)

Is de connotatie van het hiphop-petje allerminst eenduidig, er zijn ook hiphopkledingstukken met een heel duidelijke boodschap, althans voor de meeste grootstedelijke jongeren. Dit geldt in Nederland aan het begin van de eenentwintigste eeuw bijvoorbeeld voor kleding van het merk Karl Kani, een door veel gekleurde hiphoppers gedragen kledingmerk, dat eind 2004 in de media kwam doordat een discotheek in Groningen dragers van het merk de toegang tot de discotheek ontzegde - een maatregel die zij tegelijkertijd ook nam voor jongeren in de op dat moment in Nederland met extreemrechts geassocieerde Lonsdale-kleding.

Wie als witte jongere kleding van Karl Kani aantrekt, plaatst zich (zeker als het merk duidelijk zichtbaar is) onvermijdelijk in de hoek van grootstedelijke gekleurde hiphoppers. Hoe witte jongeren met dit gegeven omgaan blijkt fraai uit een korte dialoog die op 15 januari 2005 op de internetsite *Xbox world* werd gevoerd naar aanleiding van een enkele maanden eerder gelanceerde vraag naar favoriete merken.[19] Eén van de chatters zei behalve de merken Southpole, Los Angeles en Sancezz 'binnenkort misschien' ook Karl Kani te willen gaan dragen. Hij voegde hier aan toe:

> [Ik] ben gewoon blank hoor maar zijn wel dope kleren en zeg nou niet dat ieder een die karl kani draagt blanken hat jah. [Ik] heb schoenen van phat farm. [Ik] ben een behoorlijke fopneger, fakenigger - hoe je het ook wil noemen. ik draag het omdat het lekker zit en tsja, die merken hebben gewoon dope kleren.

Hierop komt de reactie: 'Als jij die kleren l[e]kk[e]r vind zitten, waarom zou je dan een fakenigger zijn, alleen als je je gedraagt als een nigger, snappie.' Waarop de eerste weer reageert met: 'Ik doe poging tot een echte dope fake nigger te zijn maar ik ben een te blij en druk persoon er voor, maar tog ik word fake nigger genoemt door mensen dus het zal wel.'

De dialoog laat opnieuw zien dat het in sommige jongerencircuits helemaal niet erg wordt gevonden om als '*wanna-be* allochtoon' of *fake-nigger* te worden aangezien. De kleding kan in het juiste kringetje het gewenste prestige opleveren, en dát is wat telt. Het is een mechanisme dat ook in de volgende paragraaf en in het hoofdstuk over taal (hoofdstuk 2) weer zal opduiken. Op deze plaats kunnen wij echter alvast concluderen dat autochtone Nederlanders inderdaad kledingstijlen overnemen van hun migrante leeftijdgenoten, en dat zij zich daarmee een deel van hun prestige toe-eigenen.

Het verlangen naar dure merkkleding vanaf de jaren negentig

De wijde kleding van Karl Kani en andere zogeheten *urban*-merken hebben niet alleen de connotatie van multicultureel doordat zij door jongeren uit verschillende etnische groepen worden gedragen, maar ook doordat zij als multiculturele kleding op de markt gebracht worden. Dit geldt niet voor de strakkere dure Italiaanse kleding (in de stijl) van merken als Versace, Armani en Gucci. Toch roept ook deze kleding direct associaties op met migrantenjongeren omdat zij juist vaak in dergelijke kleding zouden lopen. De volgende dialoog, die sinds 19 januari 2005 op de chatsite FOK! te lezen is, geeft op een wat cryptische manier aan wie volgens de chatters Hugster en Youp als typische dragers van *urban*-kleding, en wie als de typische duremerkendragers moeten worden beschouwd.[20] Uit het citaat blijkt niet alleen hoe iedere groep zijn eigen kledingstijl krijgt toebedeeld, het laat ook op fraaie wijze zien hoe begrippen uit het jongerenjargon worden gedefinieerd en zonodig geherdefinieerd:

> Hugster (15.23): 'Murken lopen niet in urbanwear.'
> Youp (15.28): 'oh nee? moet je eens hier komen kijken als je een stoere wigger bent of een stoere murk loop je in je pyjama rond...'
> Hugster (15.39): 'De murken lopen hier in Boss, Versace, Armani en D&G, nep danwel soms echt. In Urban Wear lopen hier antillianen en ander volk wat van eilanden komt.'
> Youp (15.45): 'Dat zijn bij mij ook murken.'
> Hugster (15.57): 'Murken zijn toch echt marrokanen en turken, waarvan turken het minst erg zijn, zitten soms echt toffe kerels bij.'

Volgens Hugster is de zaak helder: Antillianen dragen wijde hiphopkleding, Turken en Marokkanen gaan voor de strakke Italiaanse merken. Uit een in 2004 uitgevoerd onderzoek van Foquz Etnomarketing en het *Tijdschrift voor Marketing* zou opgemaakt kunnen worden dat de associatie van Marokkanen met strakke kleding (in de stijl) van dure Italiaanse merken niet zo vreemd is. Niet alleen bleken Marokkaanse jongeren relatief veel geld aan kleding uit te geven,[21] als favoriete merken van Marokkaanse jongeren kwamen uit het onderzoek inderdaad de grote Italiaanse merken als Gucci, Versace, Dolce&Gabbana en Armani naar voren (o.a. Pichotte en Goudappel 2004).

Wat niet uit dit onderzoek maar wel uit eerdere, kwalitatieve studies naar voren komt, is dat er onder de liefhebbers van Italiaanse merkkleding verschillende subgroepjes bestaan, waarbij bepaalde merken juist als niet gepast gelden. Een merk als Gucci bijvoorbeeld werd in 1999 door een groepje modieuze Marokkaanse en Turkse jongeren uit het Utrechtse Lombok als 'Sjonnie-achtig' bestempeld, terwijl ook Armani door een aantal van deze jongens nadrukkelijk als 'niet hun stijl' werd bestempeld. Prada, een ander merk dat door veel Marokkanen als favoriet in het

Etnofoquz-onderzoek werd genoemd, bleek als merk weer wel geliefd bij deze Utrechtse vriendengroep (Boumans, Dibbits en Dorleijn 2001). Het attendeert ons er nog eens op dat ook onder migrantenjongeren tal van verschillende circuits bestaan, met gedeeltelijk overlappende kledingrepertoires.

In welke circuits moeten we de autochtone jongeren zoeken die zich eveneens bij voorkeur in duur uitziende kleding en schoenen hullen, en in hoeverre verwijzen zij naar hun Marokkaanse leeftijdgenoten als inspiratiebron? Volgens Leonie Hoebe, een 23-jarige sociologiestudente, modeonderzoekster en amateur-modeontwerpster, is het niet onwaarschijnlijk dat Marokkaanse jongeren met hun voorkeur voor duur uitziende strakke merkkleding een trend hebben gezet. In haar eigen vriendenkring heeft ze in elk geval waargenomen hoe de stijl geleidelijk aan veranderde ('strakker werd'), en hoe diverse autochtone Nederlandse vrienden in de afgelopen paar jaar 'Marokkanen-schoenen' aanschaften. Hoebe vertelt desgevraagd:

> Zij lieten dan trots hun nieuwe schoenen zien met als commentaar: 'Kijk eens, ik heb nieuwe schoenen! Het zijn wel een beetje Marokkanenschoenen, maar ze zijn wel mooi hè?' Iedereen weet wel wat je je moet voorstellen bij Marokkanen-schoenen. Het zijn duur uitziende schoenen van bijvoorbeeld glad, beige leer met een klein hakje, dat bij iedere stap geluid maakt.[22]

Welke groep daadwerkelijk de trend zette als het om de Italiaanse merkkleding gaat, is lastig te achterhalen, niet alleen omdat het, zoals ook veel dragers van dit soort kleding aangeven, 'gewoon de mode' is, maar ook omdat de oorspronkelijke connotatie verdwijnt op het moment dat een bepaald kledingstuk door een andere groep is toegeëigend. De nette leren schoenen met hakje worden in 2004 nog herkend als 'Marokkanen-schoenen', maar als iedereen ze heeft, zal die connotatie vermoedelijk snel op de achtergrond raken. Illustratief in dit verband is het gesprekje dat El Kaka in 2004 had met twee blonde scholieren uit Den Haag over hun kledingkeuzes en de mogelijke invloed van migranten. Als de zeventienjarige Richard zegt te vermoeden dat het Turkse jongens waren die het eerste van die strakke shirts aanhadden die in dat jaar veel jongens van hun leeftijd droegen, reageert zijn vriend Onno - de jongen die eerder liet weten 'geen negerkleding' aan te zullen doen, en aangeeft nooit 'van die felle overhemden' te zullen dragen 'zoals Hindoestanen en Marokkanen doen':

> Nee, Italiaanse jongens droegen veel eerder strakke shirts. Ach, wat maakt het eigenlijk uit wie wat verzonnen heeft, als ik maar succes bij de meiden heb met mijn strakke shirtje.[23]

Succes bij 'de meiden', dat is voor de meeste jongens die de Italiaanse (imitatie)merkkleding dragen - zwart of wit, gevestigde of nieuwkomer - misschien wel het belangrijkste. Zolang er succes bij 'de meiden' is, maakt het niet zoveel uit

wie de bemiddelaars uit de muziek-, film- of sportwereld of de dagelijkse praktijk zijn.

Dit geldt ook voor Tjibbe, een vijftienjarige havo-scholier die een jaar geleden nog in wijde hiphopkleding liep, maar er nu gewoon netjes uit wil zien en overgestapt is op wat strakkere broeken en shirts van de grote merken:

> Ik was eerst hiphopper, Karl Kani en zo droeg ik, maar ja, een jaar geleden begon ik weer strakke broeken te dragen. De kleding is nu gewoon meer om meisjes te versieren. Gewoon om er stijlvol uit te zien. Op een bepaalde leeftijd, bij veertien, begint dat, weet je, dat je gewoon stijl wil hebben. En dat je een mooi horloge wil, mooi armbandje, mooie ring, gewoon van tweehonderd euro of zo. Ik koop ook een broek voor driehonderd euro. En deze schoenen [Prada's, HD] ook, voor driehonderd euro.[24]

In de tijd dat het interview plaatsvond (maart 2005) was Tjibbe aan het sparen voor een jas van Dolce&Gabbana ter waarde van achthonderd euro. Hoe hij het geld bij elkaar moest krijgen wist hij nog niet precies. De krantenwijk bracht in elk geval te weinig op; daar was hij mee gestopt. Tjibbe zit op een school die, zo zegt hij zelf, voor tachtig procent ‘allochtoons’ is. Zijn vriendenkring bestaat gedeeltelijk uit wat oudere Marokkaans-Nederlandse medescholieren, schoolverlaters en spijbelaars, en gedeeltelijk uit jongens uit de Nieuwmarktbuurt, de buurt waar hij zijn lagereschooltijd doorbracht en nu nog woont. Uit het gesprek wordt gaandeweg duidelijk dat het hierbij moet gaan om een bont gezelschap van Nederlanders (‘tata's of kaaskoppies genaamd’), Antillianen, Afrikanen, Turken en Marokkanen.

Op de vraag wie van zijn vrienden nu precies de trendsetters zijn, weet Tjibbe geen antwoord. Hij lijkt het vooral een rare vraag te vinden: ‘Het wisselt; soms is het de een, en soms de ander.’ Zelf doet hij behalve bij zijn vrienden inspiratie op via internet, etalages in de stad en natuurlijk via R&B-clips op de televisie. Waar het Turkse en Marokkaanse Nederlanders betreft, merkt hij een aantal keren terloops op: ‘Ze weten hoe ze zich moeten kleden’.

Merken zijn daarbij volgens hem niet eens het belangrijkste, ook al lijkt dat misschien zo: ‘Merken zoals Evisu en Prada horen meer bij allochtonen omdat zij het meer dragen dan Nederlanders, maar het is gewoon er netjes uitzien eigenlijk.’ Volgens Tjibbe bestaan er onder Turken en Marokkanen geen verschillende soorten kledingstijlen, zoals dat bij Nederlanders het geval is met hun subcultuurtjes als de Gothics, de skaters en de Lonsdalers: ‘Het belangrijkste is dat je er netjes en stijlvol uitziet,’ zegt hij nogmaals. Dat sommige Turken namaak-Armani-shirts dragen die zij voor tien euro in Turkije hebben gekocht, doet daar weinig aan af. Iedereen ziet heus wel dat het nep is, aldus Tjibbe, ‘maar ze weten wel hoe ze zich moeten kleden.’

Tjibbe en zijn vrienden praten veel over kleding en mode. Zij weten van elkaar wat voor merk jassen en schoenen ze dragen, zijn op de hoogte van elkaars plannen om iets nieuws aan te schaffen en informeren elkaar direct als er ergens goedkoop

kostbare merkkleding te krijgen is. Over gesprekken die meisjes met elkaar over kleding hebben, zegt Tjibbe niets te weten. Wel is er volgens hem een duidelijk verschil in koopgedrag: meisjes winkelen graag en kopen vaker iets nieuws, maar de prijzen liggen doorgaans lager. Zij gaan ook naar winkels als H&M, terwijl Tjibbe dat nooit zal doen; hij richt zijn blik liever op winkels als die van Prada in de Amsterdamse PC Hooftstraat.

Een voor de hand liggende vraag is of de jongens zich in hun keuzes iets aantrekken van het gegeven dat diverse karakteristieke elementen van de nette kleding- en presentatiestijl ook in de *gay*-scene zijn te vinden (behalve de voorliefde voor 'strakke shirts', ook de voorkeur voor bijvoorbeeld Prada-schoenen en gebloemde overhemden). Sommigen zijn zich er zeker van bewust, zoals blijkt uit een discussie die in maart 2003 door een zekere 'Appies' op de Marokkaanse site Mzine wordt geopend met de vraag: 'Wat is eigenlijk de imago van Marokkanen mbt tot mode etc. In Den Bosch zijn de jongens bekend als uiterst ijdel en kakkie tot zelfs mieterig!'[25] Tjibbe ziet het probleem niet zo wanneer ik [HD] hem de vraag stel. Volgens hem is er een duidelijk verschil tussen de kleding die door 'strak-geklede' heterojongens en door *gays* wordt gedragen. Het verschil betreft niet alleen de precieze kleurkeuze, maar ook bepaalde typen broeken en bepaalde merken.

Vanuit het perspectief van dit boek bezien is het interessant de vraag om te keren: in hoeverre laat de *gay*-scene zich inspireren door Marokkaanse of Turkse jongens met strakke Armani-pakken en Prada-schoenen? Wij legden deze vraag aan diverse homo's voor. De reacties kwamen in grote lijnen overeen met de reacties die we eerder kregen op de algemene vraag van dit artikel; zoiets laat zich moeilijk onderzoeken. '*Gays* laten zich door iedereen die modieus is inspireren, en wie zegt dat Marokkanen zich niet laten inspireren door *gays*?' aldus een bestuurslid van COC Rijnmond.

Etnische mode in de jaren 2000

We hebben hierboven een viertal voorbeelden gezien van kledingstijlen die met migranten worden geassocieerd: de kleurige en nette stijl uit de jaren zestig, de soulstijl uit de jaren tachtig, de hiphop uit het begin van de jaren negentig en de dure-Italiaanse-merkenstijl uit de tweede helft van de jaren negentig. In deze paragraaf wordt een vijfde voorbeeld behandeld: de zogeheten etnische mode. Met dit verschijnsel is iets merkwaardigs aan de hand. Het betreft hier namelijk een folkloristische stijl die wel geassocieerd kan worden met een bepaalde migrantengroep, maar die in elk geval door jonge migranten niet zelf gedragen wordt, althans niet in eerste instantie.

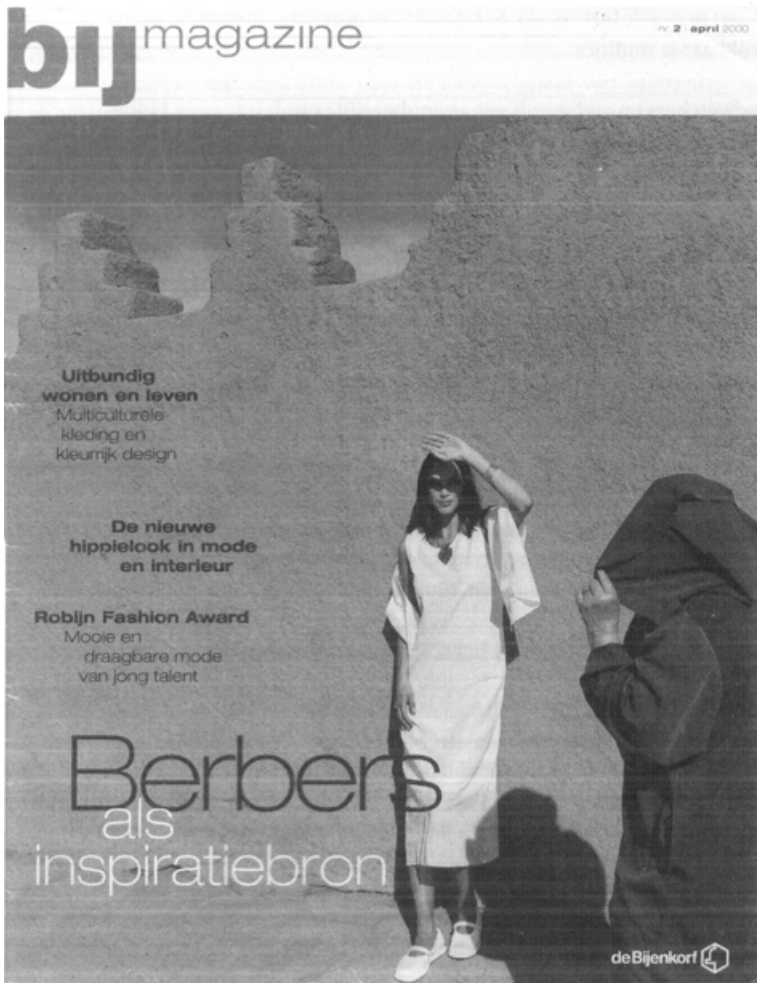
Alvorens hier nader op in te gaan moet eerst worden vastgesteld dat de etnische mode zoals die tegenwoordig zo opvallend aanwezig is in het straatbeeld, de etalages

en modetijdschriften, natuurlijk geen nieuw verschijnsel is. Zoals we in de inleiding van dit boek zagen, was er in de zeventiende eeuw in de Republiek sprake van een heuse Turkomanie, waarbij mannen zich in Turkse kostuums hulden. In de achttiende eeuw werden oosterse japonnen niet alleen als huiselijke dracht gedragen, maar ook als dagelijkse dracht (Lubberhuizen-van Gelder 1949; Breukink-Peeze 1989). Le Francq van Berkheij beschrijft hoe het aan het begin van de achttiende eeuw gebruikelijk werd 'om Japonnen of Nagtrokken aan te trekken (...) en hier by droegen ze op hunne Hoofden, in hun Japons gewaad, veelal bonte gevoerde Mutsen (...).' (Le Francq van Berkheij 1773, 688). In de grote steden waren het aanvankelijk vooral studenten die de japon niet alleen binnenshuis droegen, maar ook in koffiehuizen, bij colleges of in de kerk, zoals blijkt uit een verordening van de Leidse universiteit uit 1725 waarin werd bepaald dat studenten niet 'in habitu asiatico' in de kerk mochten komen (Molhuijsen 1920). In de negentiende eeuw, toen het oriëntalisme een stempel drukte op het dagelijks leven, schaften opnieuw allerlei mensen zich een oriëntaalse garderobe aan.

De meest spraakmakende dragers van zogenaamd traditionele kleding uit verre landen waren de hippies uit de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw met hun lange Indiase rokken en Afghaanse jassen. Behalve kleding uit India en Afghanistan hing er bij veel hippies ook kleding uit Marokko in de kast, zeker bij diegenen die in het kielzog van grote sterren als Mick Jagger naar Marrakech en Essouira waren gereisd. Concerns als de Bijenkorf speelden op de hippietrend in door een landenactie te organiseren in het teken van India en ook bladen als de *VIVA* besteedden aandacht aan het exotische, zoals in 1975 met een special over exotische kleding uit onder andere Afrika, India en Zuid-Amerika.

Het is evident dat bij al deze rages de aanwezigheid van migranten nauwelijks een rol speelde. Verwijzingen naar de aanwezigheid van migranten uit landen waar de hippiekleding vandaan kwam werden niet gemaakt. Verre landen als India, Afghanistan en Marokko waren het referentiekader; niet de in Nederland woonachtige Turkse vrouwen en meisjes die in diezelfde periode wegens hun dracht van lange broeken met een rok daaroverheen werden nageroepen met de woorden: 'Turkie, turkie, broekie jurkie'.

Bij de trend die in de loop van de jaren negentig het modebeeld in Nederland ging bepalen, is de situatie heel anders. Nu wordt namelijk wel dikwijls een verband gelegd tussen de Arabische of Marokkaanse modehype en de aanwezigheid van een grote groep Marokkaanse migranten in Nederland. In bladen die reclame maakten voor de trend, werd de link dan wel niet expliciet maar toch zeker impliciet gelegd. In het aprilnummer van het *BIJ-magazine* van 2000, waarin aandacht aan de woonen kledingstijlen van Berbers in Marokko werd besteed, staan op de voorkant slogans als 'Berbers als inspiratiebron' en 'Uitbundig wonen en leven. Multiculturele kleding en kleurrijk design'. Binnenin zijn meisjes te zien in kaftans en tunieken,


bij magazine
nr 2 april 2000
Uitbundig wonen en leven
Multiculturele kleding en kleurrijk design
De nieuwe hippielook in mode en interieur
Robijn Fashion Award
Mooie en draagbare mode van jong talent
Berbers als inspiratiebron
de Bijenkorf

Afb. 1.4 Marokko, het Midden-Oosten, het oriëntaalse: ook de Bijenkorf ging aan deze modehype van rond de millenniumwisseling niet voorbij. Ondanks de woorden ‘berber’ en ‘multicultureel’ roepen deze plaatjes niet zozeer associaties op met de Marokkaanse migranten in Nederland, maar eerder met een onbepaalde oosterse sfeer.

meisjes met zakdoeken op het hoofd, mannen in djellaba's en tal van soorten Marokkaanse muiltjes.

Trendwatchers en stylisten lieten er in datzelfde modejaar geen twijfel over bestaan: migranten beïnvloeden op allerlei manieren het kleedgedrag van Nederlanders. Wellicht het meest expliciet zijn de auteurs van het hierboven reeds aangehaalde artikel dat in de zomer van 2000 in het *Noord-Brabants Dagblad* verscheen onder de kop: 'Nederland één grote cultuurmix. We combineren er op los en creëren zo onze eigen identiteit.' Het artikel somt allerlei voorbeelden op die de voorspelling moeten ondersteunen dat 'cultuurmix' het toverwoord wordt voor de komende jaren. Op allerlei terreinen zien de auteurs een culturele mengelmoes ontstaan of - zo zal de kritische lezer moeten vaststellen - zij willen die in elk geval graag zien ontstaan.

Behalve aan de al langer bestaande culinaire invloeden en het nieuwe verschijnsel van de trends in het interieur, wordt vooral veel aandacht besteed aan trends op het gebied van kleding:

> Het blanke Nederlandse meisje met rastakapsel heeft haar intrede in de reclame gemaakt. Bij H&M is het hoofddoekje dé grote hit voor komende zomer en een beetje (mode)merk huurt tegenwoordig jongeren met een buitenlands uiterlijk in om de nieuwe collectie te presenteren. (Burg en Baks 2000)

Behalve door reportages in tijdschriften en verre reizen, laat de autochtone consument zich in zijn kledingkeuze ook beïnvloeden door migranten, zo menen de auteurs:

> Het is natuurlijk niet zo vreemd dat de komst van andere culturen invloed heeft op de maatschappij. De grote smeltkroes die ons land in de afgelopen decennia is geworden laat zijn sporen na op tal van terreinen. (...) Het is niet eens zo vreemd om te denken dat de trendwatchers van de toekomst de jongeren zijn wiens (over)grootouders niet van de Nederlandse klei komen. (...) Trendsettende jongeren hebben hun roots liggen in landen als Suriname, Turkije, Marokko en de Antillen. Ieder land met zijn eigen gewoonten en typische kenmerken. Met zijn eigen kleedgedrag en eigen interieur. (Burg en Baks 2000)

In 2004 leek de Marokko-hype op zijn hoogtepunt. Een groepje studenten van de Hogeschool voor Journalistiek maakte in dat jaar een speciale website over de invloed van de Arabische cultuur op de Nederlandse jongerencultuur.[26] Afgaande op de namen (Inge Duine, Geertje Siegmund, Nora El Bouk, Imane Khachaf en Samira Jadir) bestaat het groepje uit zowel autochtone Nederlandse studentes, als studentes met een migrantenachtergrond. Als ervaringsexperts en in die zin ook de mode-experts van de toekomst, laten zij op de site zien hoe allerlei traditionele kle-

dingstukken en accessoires worden ingepast en aangepast aan een niet-traditionele garderobe.

Dit keer ontbreekt een verwijzing naar de aanwezigheid van migranten in de Nederlandse samenleving. De inspiratiebron ligt in het mystieke oosten, zo lijken zij te suggereren. Over de kaftan, een vast onderdeel van de hippe 'Marokkaanse' garderobe schrijven zij:

> De mystiek van de ontwerpen heeft weinig te doen met de tegenwoordig alom bekende burka. Kaftans worden gecombineerd met jeans en slippertjes. Menig fundamentalist krijgt een rolberoerte na het zien van de nieuwe kaftans.

En over het puntschoentje:

> Vorig seizoen werd er nog lacherig over gedaan, maar dit jaar kan niemand er meer omheen. Het oosterse puntschoentje wordt tegenwoordig ook met veel flair buiten de Efteling gedragen. Voor wie durft zelfs met opkrullende neusjes. Niets is te gek. Felle kleuren, gouddraad, het mag allemaal. In plaats van onder een doorschijnende pofbroek, zoals gebruikelijk in Disney's Alladin kunnen de Sheherazades onder ons ook gewoon lekker hun spijkerpakje aanhouden. Niet in de laatste plaats om winterbillen te voorkomen.

De modieuze kaftans en muiltjes worden in deze citaten niet gelieerd aan specifieke nationale, regionale of religieuze tradities, maar aan tradities van een veel groter, niet precies afgebakend geografisch gebied. Waar de inspiratie van de ontwerpers ook vandaan mag komen, zeker is dat de trend reacties oproept onder Marokkaanse jongeren. Een mooie illustratie hiervan biedt de site[27] waarop op 10 maart 2003 een Marokkaanse chatster het volgende bericht plaatste:

> Gister ging ik ff de stad in en ik zag er tot me grote verbazing allemaal Marokkaans uitziende kleding. Ik ging H&M in en ik zag een kandoera en een kaftan die ook gewoon een kaftan genoemd wordt door H&M. Ik zag ook een balga (van die marokkaanse schoentjes), echt ik stond versteld. Zo ie zo ben ik vaak heel traditioneel gekleed omdat ik echt helemaal gek ben op jalaba en op jabadors en alles wat uit Marokko komt en ik heb pas geleden nog stof naar Marokko gestuurd om een jalaba bij te maken maar ja Kijk eens aan... Ik kan net zo goed naar de H&M gaan. Toen ik een paar mannenwinkels inkeek zag ik hele mooie Marokkaanse truitjes echt voor de jongens een aanrader, ze zagen er echt superleuk uit;).
>
> Wat vinden jullie ervan dat deze voorjaar en zomer in de Marokkaanse stijl zijn?
> Ik vind het in ieder geval erg leuk: Iluvu:
> BoEsA, Bent Dagilia:zwaai:

Om verschillende redenen is dit fragment interessant. Allereerst is het interessant om te zien dat de chatster, vermoedelijk toch een intensief gebruikster van internet, zo verrast is over het aanbod aan Marokkaanse spullen. In andere media, bijvoorbeeld in modemagazines, was de trend al jaren eerder gesignaleerd. Kennelijk zijn de modemagazines een ander circuit en is internet niet voor iedereen beeldbepalend.

Een ander interessant aspect is dat uit het fragment duidelijk een groeiend zelfbewustzijn spreekt, een ontwikkeling die Bhachu ook signaleerde onder de Punjabi in Engeland, waar de populariseringvan de traditionele suit een belangrijke bijdrage leverde aan het zelfbewustzijn binnen de migrantengemeenschap. Tegen die achtergrond kan ook het commentaar worden begrepen dat de Amsterdamse politica Fatima Elatik in 1999 gaf op de hype van de Marokkaanse, Arabische ofwel - om Elatiks woordkeus aan te houden - oriëntaalse mode. Tegen journalistes van *de Volkskrant* zei ze het altijd al gedacht te hebben: 'De meeste Nederlanders zullen ooit een keer omgaan. De trek naar het oriëntaalse wordt alleen maar groter. "Hè, hè, finally," denk ik dan', aldus Elatik (Jungschleger en Riemersma 1999).

De reacties laten zien hoe de mode wordt ingezet bij de herpositionering van de Arabische wereld in het algemeen en van de Marokkaanse migrantengemeenschap in het bijzonder. De hippe Marokkaanse, Arabische of Oriëntaalse folklore geeft tegenwicht aan het negatieve imago dat de Marokkaanse migrantengemeenschap in Nederland heeft gekregen door berichten in de media over onder andere Marokkaanse probleemjongeren en de dreiging van het islamitische fundamentalisme. Marokkanen worden gepositioneerd en positioneren zichzelf op het terrein van de mode als een groep van toonaangevende nieuwkomers, waar de gevestigden tegenop kijken; een patroon dat Sansone eerder signaleerde voor de Creoolse Surinamers wier sociaal-economische positie marginaal was, maar die op de dansvloer een invloedrijke positie innamen.

Noch in het fragment van de website, noch in het citaat van Elatik wordt expliciet een link gelegd met de aanwezigheid van een grote groep traditioneel geklede Marokkaanse migranten in Nederland. Dit is niet zo verwonderlijk; het zou immers enigszins afbreuk kunnen doen aan het romantische van het beeld dat wordt geschetst.

Overigens lijkt de Marokko-hype in Nederland nog niet te hebben geresulteerd in chique Marokkaanse winkels waar traditionele Marokkaanse kleding in modieuze uitvoering verkocht wordt aan modebewuste autochtone Nederlanders, al wordt in het zojuist aangehaalde artikel in *de Volkskrant* wel melding gemaakt van een 'djellaba in de etalage van een dure kledingzaak' en rekken met 'lange gewaden met capuchon, hip van snit, maar toch: ze hangen af tot de grond'. Nederland kent wel verschillende succesvolle modeontwerpers met een Marokkaanse achtergrond, maar de kleding die zij maken is niet - of niet bedoeld als - 'typisch Marokkaans'. Rachid Harchaoui, een van de Utrechtse jongens van de vriendengroep uit Lombok, zei in 1999 op de Hogeschool voor de Kunsten het seminar over modekleding te willen

gaan volgen, geïnspireerd door het succes van Aziz, een Nederlandse modeontwerper van Marokkaanse komaf: ‘Ik zag zijn werk en dacht toen: dat kan dus.’ Ook hij is echter niet direct van plan om in zijn kledingontwerpen heel nadrukkelijk zijn Marokkaanse achtergrond te verwerken, al maakt hij een klein voorbehoud:

> Maar ik kan me wel voorstellen dat ik dat ooit nog eens een keer doe. Een tijdje geleden zag je veel jongeren lopen in van die Marokkaanse shirtjes. Dat is zo'n T-shirt met het model van een djellaba. Zoiets is wel leuk. (Boumans, Dibbits en Dorleijn 2001, 65)

Omdat de oriëntaalse mode zo gemakkelijk te plaatsen is als ‘Marokkaans’, ligt de link met de aanwezigheid van Marokkaanse migranten in Nederland voor de hand en het zal duidelijk zijn dat die link op haar beurt ook gevolgen heeft voor de manier waarop autochtone Nederlanders zich de modekleding toe-eigenen: als iets exotisch, iets van ‘de ander’. Maar wat voor connotaties worden er gegeven aan kleding waar de link minder voor de hand ligt? Een voorbeeld is de dracht van de rok-over-de-broek.

In het internetmagazine *Profiel* van de Hogeschool van Rotterdam[28] schrijft studente Samantha Glans in 2001 over de dracht van de rok-over-de-broek:

> Erger kon bijna niet, vonden we toen... Dat is nu wel heel anders. Moslimmode is in. Rokken en jurken over broeken is toch niet zo a-modieus. Sterker nog: de winkels hangen vol met zulke combi's en ook op straat zie je overal meisjes ermee lopen.

Waar Glans met de aanduiding moslimmode op doelt, zijn de niet al te strakke, halflange rokjes in bedekte kleuren. De mode zou een verre afgeleide kunnen zijn van de minder alledaagse en veel exotischer rok-over-de-broek ontwerpen van Dries van Noten uit 1996, die weer geïnspireerd zou kunnen zijn op de kleding die wel door oudere Turkse en Marokkaanse vrouwen wordt gedragen (zie afb. 11.7). Edith Schoots speculeerde in een artikel in *NRC Handelsblad* van 13 maart 1996 over Notens inspiratiebron:

> De Belgische ontwerper [Dries van Noten] moet voor de wintercollectie '96-'97 de allochtone Turkse en Marokkaanse vrouwen voor ogen hebben gehad die in de Noordeuropese winters weliswaar broeken dragen, maar dan vaak met kleurige rokken eroverheen. Want over de smal gesneden donkerbruine en antracietgrijze mannelijke broeken, en onder de bijpassende sluike jasjes wikkelt Van Noten rokken en jurken van vloeiende oriëntaalse stoffen. De openhartige uitwisseling tussen oost en west levert wonderschone resultaten op. Het is twee dagen na aanvang van de prêt-à-porter-shows (vrouwenmode winter '96-'97) te vroeg om algemene uitspraken te doen, maar Van Notens défilé in een oud gewelvencomplex nabij de Porte de Versail-

> les lijkt exemplarisch voor wat in Parijs gebeurt. Het oxymoron viert er hoogtij. (Schoots 1996)[29]

Harde bewijzen voor de invloed van migranten ontbreken. Waar het de ontwerpers betreft, doet zich natuurlijk het probleem voor dat zij zich zullen hebben laten beïnvloeden door tal van drachten, trends en tradities. Het kunnen de garderobes van oudere Turkse en Marokkaanse migrantes zijn, maar net zo goed Indiase Punjabi's (zie afb. 11.5), zoals dat ook kan gelden voor de alledaagse, kortere variant waar Glans op doelde: onder Punjabi's is deze variant in elk geval heel gangbaar.[30]

Dries van Noten was bovendien niet de eerste en ook niet de laatste modeontwerper die met een variant van de in veel islamitische landen traditionele rok-over-de-broek-dracht kwam.[31] En net als bij andere modes bestaan er ook in deze dracht tal van soorten, variërend van een minirokje net over de bil, tot lange kokerrokken tot over de knie, al dan niet voorzien van een split aan de zijkant. In de commentaren wordt steevast naar de invloed van migranten gewezen, net als Le Francq van Berkheij in de achttiende eeuw deed, maar in werkelijkheid is er natuurlijk sprake van een wisselwerking tussen uiteenlopende factoren die tot de verspreiding van een bepaalde dracht leiden.

Bij autochtone vrouwen lijken in het geval van de rok-over-de-broek vooral pragmatische overwegingen een belangrijke rol te spelen; het is een dracht die de mogelijkheid biedt allerlei vervelende bijkomstigheden van het dragen van alleen een rok uit de weg te gaan. Voor meisjes en vrouwen van wie de familie graag ziet dat zij zich zedig kleden, biedt zij de mogelijkheid om op gepaste wijze twee ontraditionele kledingstukken te dragen, namelijk een korte rok en een broek. Daarnaast biedt zij uitkomst voor wie wel een kort rokje aan wil, maar niet zulke mooie benen heeft en ten slotte is het een geschikte dracht voor wie een rokje wil dragen maar het niet koud wil hebben.

Tot besluit

> Allochtone jongeren willen zich onderscheiden van autochtone en gaan zich dus anders kleden. En dan krijg je weer dat de autochtone jongeren daar naar kijken, en dan die style overnemen, waardoor er uiteindelijk geen onderscheid is.[32]

Aldus de negentienjarige Ilya uit Arnhem in de chatroom van MiRC als reactie op de door El Kaka gestelde vraag of migratie tot grotere diversiteit in het kleedgedrag van jongeren zorgt. Het eerder genoemde onderzoek van het *Tijdschrift voor Marketing* en Etnofoquz naar het kleedgedrag van jongeren lijkt Ilya gelijk te geven: Surinaamse, Turkse en Marokkaanse scholieren zouden eerder dan autochtone Nederlandse jongeren bereid zijn een nieuwe kleding- of haarstijl uit te proberen; ze zouden vaak zelfs een half jaar ‘voorlopen’ op de mode.

We zouden dus wel kunnen stellen dat er in elk geval onder sómmige groepen jongeren sprake is van beïnvloeding door migranten. Daarmee is nog niet gezegd dat het onderscheid verdwijnt of dat er geen diversiteit meer is; autochtone jongeren eigenen zich wel kleding toe die geassocieerd wordt met migranten, of kleding die geassocieerd wordt met beroemdheden maar die gemakkelijker aangeschaft wordt omdat (migrante) hippe leeftijdgenoten hen zijn voorgegaan, maar er blijven meer of minder subtiele verschillen bestaan tussen kinderen en kleinkinderen van Indische, Surinaamse, Marokkaanse en Turkse migranten en autochtone Nederlanders.

Gedeeltelijk hebben die verschillen te maken met de manieren waarop de kleding wordt toegeëigend. Een eerste manier van toe-eigening is het uitwissen van de etnische connotatie, zoals dat bijvoorbeeld gebeurde in het geval van de hiphoppetjes en zoals dat uiteindelijk ook het geval zal zijn bij de Prada-schoenen. Een andere vorm is die waarbij een bepaald model wordt aangepast aan de ‘westerse’ smaak, zoals bij de punjabi-suits, kaftans en djellaba's vaak het geval is. Een derde variant is die waarbij het exotische wordt benadrukt, zoals bij de Marokkaanse (of oriëntaalse) muiltjes. En ten slotte is er de variant waarbij de overnemer zich expliciet identificeert met de groep waarvan iets wordt overgenomen, zoals mogelijk het geval was bij de hiphopper die overwoog in Karl Kani-kleding te gaan lopen en een ‘dope fake nigger’ probeerde te zijn. Bij de aanpassing, de exotisering en de identificatie blijft het etnische, het idee dat er iets wordt overgenomen van een andere groep met een eigen, in wezen onvervreemdbare cultuur, steeds zichtbaar. Het etnische is dan echter van elke mogelijke bedreiging en statusverlagende connotatie ontdaan; het staat voor luxe en kosmopolitisme.

Er wordt ook veel níet toegeëigend, ofwel omdat men niet durft, zoals het geval was bij de collega's van Inge Dümpel op de meisjesschool in Veghel in de jaren zestig, ofwel omdat men nadrukkelijk niet geassocieerd wil worden met een bepaalde groep migranten. Het meest onopvallend, maar zeker niet onbelangrijk, is de toe-eigening door oudere autochtone Nederlandse vrouwen van de (niet-exotische) lange rokken voor de moslimvrouw, via de winkels met moslimmode of - onbewust wellicht - via de rekken van de C&A. Die ontwikkeling lijkt (nog) geen onderwerp van debat te zijn; het gebeurt gewoon, bijna onopgemerkt.

Hester Dibbits en Imad el Kaka, met een bijdrage van Lulu Helder

Eindnoten:

1 Met speciale dank aan Frimmy Appiah, Corrie Berghuis, Mara Damen, Inge Dümpel, Leonie Hoebe en Kitty Jansen.
2 De historica Corrie Berghuis heeft voor dit hoofdstuk (merendeels telefonische) gesprekken gevoerd met onder andere vier wetenschappers die zich intensief hebben beziggehouden met kledingonderzoek, een oud-hoofdredacteur van een vrouwenblad, twee moderedacteuren, een modecriticus, twee (oud)docenten van een kunstacademie (modegeschiedenis c.q. kleding en textiel) en een ontwerpster van kinderkleding.
3 Straatinterview door I. el Kaka, 30 augustus 2004.
4 Interview met Frimmy Appiah door I. el Kaka, augustus 2004.
5 Straatinterview door I. el Kaka, september 2004.
6 Zie Cottaar (2003) voor vergelijkbare ervaringen van Surinaamse meisjes die aan het einde van de jaren vijftig als verpleegster in Nederland kwamen werken.
7 Interview met Inge Dümpel door H. Dibbits, 4 januari 2005. Tegenwoordig past een warenhuis als C&A haar collectie aan de aanwezigheid van nieuwkomers aan, door bij haar inkoopbeleid

bewust rekening te houden met het einde van de ramadan en de daarbij horende traditie om nieuwe kleding aan te schaffen (Marbe 2004).

8 Interview met Inge Dümpel door H. Dibbits, 4 januari 2005.

9 Interview met Inge Dümpel door H. Dibbits, 4 januari 2005.

10 Deze observatie is opmerkelijk, omdat de meeste Indische vrouwen die voor 1950 geboren zijn tot voor kort nooit een sarong droegen, hooguit bij een verkleedpartij.

11 Traditionele, gebatikte hemden.

12 McCartney (1993).

13 Interviews met kappers door L. Helder, 2004-2005.

14 'Donkere vrouwen zijn veel ijdeler dan blanke', in: *Haagsche Courant*, 14 juli 2004.

15 Mededeling in een door I. el Kaka geïnitieerde chatsessie op TMF chat, september 2004.

16 Straatinterview door I. el Kaka, juli 2004.

17 Straatinterview door I. el Kaka, augustus 2004.

18 Interview met Frimmy Appiah door I. el Kaka, juli 2004.

19 http://forum.xboxworld.nl/showthread.php?t=66953&page=5&pp=15.

20 http://forum.fok.nl/topic/660949/11/25.

21 In de leeftijd van vijftien tot negentien jaar zouden zij gemiddeld 1.680 euro per jaar uitgeven, terwijl het landelijk gemiddelde voor dezelfde leeftijdscategorie op 768 euro ligt.

22 Mondelinge mededeling Leonie Hoebe in gesprek met H. Dibbits, maart 2005.

23 Straatinterview door I. el Kaka, augustus 2004.

24 Interview met Tjibbe door H. Dibbits 18 februari 2005. De naam Tjibbe is gefingeerd.

25 Zie voor een vergelijkbare discussie: http://forums.marokko.nl/showthread.php?t=3951. Hier vraagt een chatter op 19 maart 2003 om een reactie op de 'hoogwaterbroeken' die op dat moment kennelijk mode zijn onder Marokkaanse jongens. Na uiteenlopende reacties te hebben binnengekregen schrijft hij: 'Hoogwater is maar een voorbeeld!! En iemands drachten zegt heel wat over een persoon. Ik heb het over de jongens die met broeken lopen vol met vlekken, oorbelletje homo jasjes. Dit zijn toch geen mannen. Ezhma modda Schandalig.' Een zekere Abdenour schrijft: 'Broek omhoog hebben wij verzonnen dus het is marokkaans.'

26 http://atlasonline.fhj.nl/archief/gr2a/achtergrond.htm.

27 http://forums.marokko.nl/archive/index.php/t-58294.html.

28 http://profielen.hro.nl.

29 Zie ook Mendes en De la Haye (1999): 'Dries van Noten made his name with men's and womenswear collections which reveal urban ethnic influences.'

30 Mendes en De la Haye leggen die link inderdaad. De auteurs spreken in passages over de kleding van Dries van Noten uit 1997 van 'skirts, many worn over trousers in a style evocative of the shalwar kameez' (Mendes en De la Haye 1999).

31 Gianni Versace had in 1981 een collectie die geïnspireerd was op, aldus Mendes en De la Haye, 'the Indian and Turkish costume' en in 1994 kwam Dolce&Gabbana met een collectie sarongs (Mendes en De la Haye 1999).

32 Mededeling gedaan in een door I. el Kaka geïnitieerde chatsessie op MiRC-chat.

De gasten die het Nederlands veranderen[1]
2. Leuk

> Als ik tegen een gymnasiumleerling zeg: 'Fawaka', dan denken ze dat ik hun heb uitgescholden. (Nortier 2001)

Het is september 1999. Aan het woord is Ramona, een mavo-scholiere uit Utrecht. Ramona's ouders komen allebei uit Suriname, en het is daarom niet zo verwonderlijk dat zij de juiste betekenis van *fawaka* wél kent. De uitdrukking is namelijk afkomstig uit het Sranan en betekent gewoon 'hoe gaat het'. Ramona's vrienden, ook degenen die geen Surinaamse achtergrond hebben, weten eveneens wat ermee wordt bedoeld; het is een woordje dat zij vaak gebruiken, naast andere woorden uit het Sranan en uit het Marokkaans-Arabisch, het Berbers, het Engels en soms het Turks. De manier waarop Ramona en haar vrienden onderling praten is door taalkundige René Appel straattaal genoemd (Appel 1999). Die term is overgenomen door andere taalkundigen en met name door de aandacht die het verschijnsel in de media heeft gekregen is de term inmiddels bij een breder publiek bekend.

Uit Ramona's woorden zou kunnen worden opgemaakt dat gymnasiumleerlingen geen straattaal spreken en die taalvariant dus ook niet begrijpen. Dit is wat te algemeen gesteld. Wel is het zo dat de meeste straattaalsprekers naar alle waarschijnlijkheid op schooltypen als de vroegere mavo en het huidige VMBO te vinden zijn. Vaak gaat het daarbij om multi-etnische vriendengroepjes.[2] In autochtone vriendengroepjes, en dan vooral die op het vwo of de havo, wordt ook 'gespeeld' met taal. Daar blijft het echter meer bij nabootsen, en dan vooral het nabootsen van Nederlands zoals dat gesproken wordt door migranten die als moedertaal het (Marokkaans-)Arabisch of Berber spreken. Hoewel door de autochtone sprekers soms ook op grammaticaal niveau met opzet fouten worden gemaakt, is de 'allochtone' uitspraak toch het belangrijkste kenmerk van deze manier van spreken. Bij een onderzoek naar dit verschijnsel bleek voor deze manier van praten door enkele Utrechtse meisjes de term Murks te zijn bedacht, een samentrekking van Marokkaans en

Turks (Nortier 2001). De term is overgenomen in publicaties die naar aanleiding van het onderzoek verschenen en ook weer via de media bij een breed publiek bekend geworden. In onderstaand fragment is getracht de Murks-karakteristieken in de transcriptie te laten uitkomen:

(1) Waai zaain vanmiedag in sjtad mooi hoofddoeken GZien.

Het (Nederlandse) meisje dat (1) uit spreekt hier met een overdreven accent: de [ij] wordt als [aai] uitgesproken; de [s] als [sj] en de G is gebruikt om duidelijk te maken dat ze een zeer aangezette harde [g] gebruikt, terwijl ook de [z] veel scherper en stemhebbender is dan gewoonlijk in het Nederlands. Bovendien is de stomme e tussen [G] en [z] niet uitgesproken. Daarnaast gebruikt ze het verkeerde hulpwerkwoord (*zijn* in plaats van *hebben*) en laat ze een lidwoord (de *sjtad)* en de uitgang -e achter *mooi* weg.

Wie zijn de sprekers van Murks en straattaal, in welke situaties gebruiken zij het en waarom doen zij dat? Op deze vragen gaan we in dit hoofdstuk in. Tevens zullen we kijken naar voorbeelden uit het verleden van overname van (woorden uit) talen of taalvarianten die door migranten werden gesproken. Net als in het vorige hoofdstuk, dat de veranderingen in de mode besprak, gaat het ons niet om een volledig overzicht van (taal)ontleningen in de geschiedenis van het Nederlands. Voor wie daar behoefte aan heeft, wordt hier verwezen naar het in 1996 verschenen *Leenwoordenboek* van Nicoline van der Sijs over de invloed van andere talen op het Nederlands (Van der Sijs 1996).

Wat wij met dit hoofdstuk vooral willen laten zien, is dat aan veranderingen in de taal dikwijls allerlei groepsvormingsprocessen ten grondslag liggen waarbij migranten betrokken zijn. Natuurlijk komen veranderingen in de taal niet alleen door migranten tot stand. Ook de invloed van muziek, films, televisie en andere media is belangrijk. Een praktische reden voor een verandering op woordniveau kan de introductie zijn van een nieuw concept of nieuw gebruiksvoorwerp, waar nog geen woord voor is. In de computerbranche zijn hiervan veel voorbeelden te vinden, zoals *backupje saven*. Leenwoorden bieden in zo'n geval uitkomst voor een concreet probleem. Meestal liggen de zaken echter minder eenvoudig. Bij processen van nabootsing, imitatie en overname draait het vaak om in- en uitsluiting, om conflicten over de grenzen van de categorieën wij en zij. Taal is een dynamisch systeem van codes, en wie die niet goed beheerst of niet op de juiste manier gebruikt, kan buiten de groep komen te staan. Bij het gebruik van geheimtalen is dit mechanisme heel duidelijk, maar vaak vindt het proces van in- en uitsluiting op een meer subtiele manier plaats. Eén van die manieren is het gebruik van een taalvariant met veel prestige, waarbij dan nog onderscheid gemaakt kan worden tussen woorden met ‘overt prestige’ en woorden met ‘covert prestige’. ‘Overt prestige’ verwijst naar de voorbeeldfunctie van taalgebruik door een sociaal hoge en succesvolle groep; ‘covert prestige’ betreft taalgebruik dat als stoer wordt beschouwd en geassocieerd wordt

met wat eigenlijk niet netjes is. Een voorbeeld van een weinig subtiele manier van uitsluiting is het belachelijk maken van een taalvariant, bijvoorbeeld door imitatie.

Om erachter te komen waarom jongeren onderling bepaalde manieren van praten gebruiken, ligt het voor de hand de betrokkenen zelf aan het woord te laten. Dat kan een lid uit dezelfde groep zijn als de spreker, of een lid van de groep waarvan de taal juist wordt overgenomen of nagebootst. We zullen dan zien dat wat door de sprekers zelf leuk wordt gevonden, door anderen als onaangenaam kan worden ervaren. Maayke Botman biedt in het hoofdstuk *Eigen* (hoofdstuk 7) een mooi voorbeeld van die discrepantie wanneer zij vertelt hoezeer zij zich stoort aan het imiteren van accenten, ook als het bijvoorbeeld Tukkers betreft, omdat zij daar als Surinaamse de spot zo goed van begrijpt.

Het is zinvol om bij de analyse van taalvarianten de precieze contexten te onderscheiden waarin de varianten worden gebruikt. Veel veranderingen vinden immers aanvankelijk plaats in specifieke maatschappelijke circuits en verspreiden zich pas in tweede instantie naar andere domeinen van het dagelijks leven. Van der Sijs maakt in haar *Leenwoordenboek* onderscheid tussen circuits als de handel, de kunsten, de wetenschappen en de industrie. Wij verfijnen haar categorieën nog iets en voegen twee circuits toe, namelijk de straat en het schoolplein. Daar ontmoeten jongeren met verschillende taalachtergronden elkaar en worden nieuwe varianten uitgevonden.

Toen we in 2003 speciaal voor dit hoofdstuk drie scholieren vroegen om opnamen te maken van de manier waarop zij onderling praten, realiseerden we ons dat er geen garantie was dat we daarmee ook een proeve van spontaan taalgebruik in handen zouden krijgen. Hoe levensecht waren de conversaties van de drie jongens (de Bosnische Marek en de Nederlandse Leon uit havo-4, en de Surinaamse Ingmar uit mavo-4)? Dit probleem doet zich in meer of mindere mate voor in de diverse studies die in de afgelopen jaren zijn verricht naar jongerentalen en waarvan wij voor dit hoofdstuk gebruik hebben gemaakt (Appel 1999; Weerkamp 2000; Van den Braak 2000; Nortier 2001; Cornips en De Rooij 2003; Cornips 2004). Uit de volgende paragraaf zal duidelijk worden dat ons experiment in elk geval voldoende materiaal opleverde voor een interessante vergelijking met data die in 1999 werden verzameld op dezelfde school als waarop deze jongens zaten.[3]

Grootschalige enquêtes en bandopnamen zijn voor taalkundige analyses onmisbaar. Om inzicht te krijgen in de groepsprocessen die zich bij de sprekers van jongerentalen voordoen, kan het zorgvuldig luisteren naar (of afluisteren van) alledaagse conversaties van de sprekers in verschillende contexten ook een waardevolle methode zijn. Wat het Murks betreft wordt het globale beeld dan al snel duidelijk. Belangrijkste voorwaarde voor het vóórkomen van deze imitatie lijkt de aanwezigheid te zijn van autochtone en allochtone groepen jongeren naast elkaar, waarbij geen sprake is van (intensief) contact maar waarbij de groepen wel binnen elkaars (gehoors)afstand zijn. Volgens de autochtone jongeren zelf is het stoer en leuk om Murks te spreken. Vanuit het perspectief van de onderzoeker bezien is het echter

evident dat het hier om een voorbeeld gaat van zogeheten *bonding*, door anderen belachelijk te maken (Preston 1992). Migrantenjongeren zijn zich erg bewust van de achterliggende bedoeling van dat soort taalgebruik, zoals blijkt uit de volgende uitspraken van een achttienjarige Afghaanse scholier en een zeventienjarige Marokkaanse scholiere, beiden uit vwo-6:

> A: ...dan ga ik ook een beetje Sjonnies nadoen en zo, gewoon tegengesteld. (...) Ja, als de Nederlanders Marokkanen nadoen willen wij ook wat nadoen. M: Is wel leuk af en toe, wel grappig.

Bij straattaal daarentegen lijken de zaken ingewikkelder te liggen. Daarom zullen wij daar uitvoeriger bij stilstaan voor we onze blik op de taalovername in het verleden richten.

Straattaal

Anders dan Murks werd straattaal door onderzoekers tot nu toe vooral aangetroffen in een multi-etnische context. Desgevraagd zeggen straattaalsprekers vaak dat hun vriendengroep uit ‘van alles wat’ bestaat, in die mate zelfs dat ze de groep niet in etnische termen kunnen beschrijven. Groepsverbanden gaan buiten de klassengrens en ook de schoolgrens om; doorslaggevende factor lijkt een gedeelde voorkeur voor bepaalde muziek en kleding. De speciale manier van praten lijkt hun identiteit dus op dezelfde wijze aan te geven als hun kleding en muziekkeuze dat doen, namelijk ofwel als een multiculturele en multi-etnische identiteit, ofwel als een ‘zwarte’ identiteit.

De precieze samenstelling van de vriendengroepen die straattaal spreken, wordt voor een groot deel bepaald door de wijk waar zij wonen. In het Utrechtse Lombok wonen veel Marokkaanse jongeren en dit betekent dat zij daar van veel vriendengroepen deel uitmaken. In Amsterdam-Oost wonen meer Surinamers en Antillianen, en daar is de samenstelling dus anders gekleurd. Dit heeft zijn weerslag op het lexicon van de straattaalsprekers. Behalve woorden uit het Nederlands en het Engels-Amerikaans troffen onderzoekers in Nederland al naar gelang de samenstelling van de bevolking meer of minder woorden aan uit het Berber, Marokkaans-Arabisch, het Sranan of het Papiamento en soms het Turks.

Opvallend is dat er in de voor dit hoofdstuk gemaakte bandopnamen van het Utrechtse vriendengroepje geen enkel woord uit het Turks wordt gebruikt, en dat ook in een in 1999 onder Utrechtse scholieren afgenomen enquête weinig Turkse woorden voorkwamen (Nortier 2001). De paar Turkse woorden die wél voorkwamen, bleken uitsluitend door Turkse jongeren te zijn gebruikt. Dit is opmerkelijk, omdat er in Utrecht ook veel Turken wonen en het Turks daardoor een taal is die veel voorkomt, naast onder andere het Marokkaans-Arabisch en het Berbers. Een

mogelijke reden is dat Turkse Nederlanders over het algemeen minder ‘mengen’ en meer op hun eigen gemeenschap gericht zijn dan bijvoorbeeld Marokkaanse Nederlanders (Bennis e.a. 2001). Of er andere patronen van groepsvorming (en menging) te zien zijn in steden waar Turken de enige, of de grootste migrantengroep vormen, moet nog onderzocht worden.

In elk geval ligt het voor Turken meer voor de hand om aan hun eigen taal vast te houden dan voor Marokkanen. Niet alleen is het Turks in Turkije de officiële spreek- en schrijftaal, het is ook de taal die de meesten als moedertaal leren spreken en die dus ook door de meeste Turken wordt verstaan. Ook al komt men uit een heel ander gebied in Turkije, er is geen noodzaak om in het onderlinge contact over te stappen op een lingua franca. In de Marokkaanse gemeenschap is de situatie anders. Hier fungeert het Nederlands dikwijls als een lingua franca, omdat binnen deze gemeenschap verschillende taalvarianten worden gesproken en migranten uit uiteenlopende regio's elkaar vaak niet goed verstaan. Daarnaast hebben de Marokkaanse spreektalen een lage status; er is onder sprekers van Berbertalen weliswaar een emancipatieproces gaande, maar men ontleent noch aan het gebruik van het Berber, noch aan dat van het Marokkaans-Arabisch identiteit en trots, terwijl voor Turkse sprekers het Turks wel de identiteit en nationale trots uitdrukt.

Straattaal verschilt per plaats, maar verandert een taalvariant of manier van praten ook in de tijd? Als we het materiaal van de Utrechtse casestudies uit 1999 en 2003 met elkaar vergelijken, valt op dat er inderdaad dingen veranderd zijn. Veel van de woorden uit 2003 zijn al lange tijd bekend als woorden die tot de straattaal behoren, zoals *bakra*, *checken*, *cool*, *flippen*, *osso* en *sma*. Een aantal woorden is zelfs enigszins doorgedrongen in het Algemeen Nederlands. Zo zijn *cool* en *flippen* inmiddels algemeen bekend. Het zijn juist deze woorden die uit de straattaal lijken te verdwijnen. Woorden die al tot het Algemeen Nederlands doordringen, zijn immers niet origineel meer. Het woord *cool* is dan ook op z'n retour, en het wordt momenteel vervangen door *lauw*. Er zijn in 2003 ook een paar woorden bijgekomen die nog niet eerder genoemd zijn. Voorbeelden hiervan zijn de woorden *weri*, *vers*, *picca*, *narig* en *vlijgen*. Woorden verdwijnen dus, en er komen nieuwe bij: de straattaal is verre van statisch.

De principes van het spel met taal lijken hetzelfde te zijn gebleven. Straattaal is in het verleden wel eens smurfentaal genoemd, omdat het leek alsof jongeren voor bepaalde concepten steeds buitenlandse woorden gebruikten. Omdat volwassen Nederlanders die woorden niet kenden werd het taalgebruik van deze jongeren vergeleken met de smurfentaal uit de befaamde strip van Peyo, waarin het woord ‘smurf’ voor heel veel begrippen gebruikt wordt. Straattaal heeft echter niets te maken met smurfentaal (Appel 1999). Jongeren gebruiken niet voor alles wat ze niet weten één woord, maar zijn juist heel creatief in het overnemen van buitenlandse woorden, het zoeken naar nieuwe woordvormen (zoals *narig* in plaats van *naar)* en het maken van nieuwe werkwoordconstructies als *alcohollen* (in plaats van alcohol drinken) en *geperst* (in plaats van afgeperst).

Van sommige woorden zeiden de jongens die op ons verzoek een bandje volpraatten, dat zij ze zelf verzonnen hadden. Dat bleek niet altijd het geval. Een voorbeeld is het woord *takinardi*, dat de naam van een bekende voetballer bleek te zijn. De naam hadden ze kennelijk ergens een keer gehoord, toegevoegd aan hun woordenschat en er vervolgens een eigen betekenis aan gegeven. De afkorting voor *Surinamer*, namelijk *suri*, zou ook door henzelf verzonnen kunnen zijn, ware het niet dat dit woord net als veel andere straattaalwoorden ontleend is aan het Sranan (zie voor voorbeelden o.a. Van den Braak 2002).

Straattaal kenmerkt zich niet alleen door een eigen idioom maar ook door eigen uitdrukkingen. Zo noteerden we:

I: Ja jongen lekker ding zij of niet Martijn
M: echt niet
I: aah
M: ze doet niet ze doet niet

'Ze doet niet' betekent dat Martijn het meisje waar het over gaat niet knap vindt (geen lekker ding). In deze uitdrukking gaat het om het werkwoord 'doet'. Dit werkwoord kan ook gecombineerd worden met 'het' en 'hij' en hoeft niet samen te gaan met 'niet'. Zonder 'niet' heeft het een positieve betekenis. Een andere uitdrukking die de jongens veel gebruiken is 'je weet toch'. Deze uitdrukking wordt regelmatig achter een uitspraak geplaatst.

Wanneer schakelen jongeren nu over op straattaal? Kunnen we eigenlijk wel echt spreken van overschakelen? De bevindingen verschillen hier enigszins. Sommige onderzoekers stelden vast dat straattaal alleen in informele gesprekssituaties wordt gebruikt en alleen binnen de groep; in gesprekken met ouders, docenten of andere volwassenen zou de taal niet worden gebruikt (zie o.a. Appel 1999). Bij veldwerkonderzoek in Amsterdam en Rotterdam gaven sommige informanten echter aan dat zij ook wel tegen volwassenen straattaal spraken. Een jongen die bij de voorbereiding van dit hoofdstuk werd geïnterviewd over zijn keuze om al dan niet straattaal te praten, legde uit: '(...) als het een beetje een netjes meisje is praat ik anders tegen haar dan als het een beetje asociaal meisje is. Tegen een asociaal meisje spreek ik meer straattaal.'

Niet duidelijk is of jongens meer straattaal spreken dan meisjes. In 1999 zeiden leerlingen op een Utrechtse middelbare school desgevraagd dat dit wel het geval was, maar in 2003 zeiden andere leerlingen van dezelfde school dat er geen verschil was.

Eén van de redenen die jongeren noemen als hen wordt gevraagd waarom zij straattaal spreken, is dat het als stoer wordt gezien om zo te praten. Voor sommige sprekers dient de taal als een soort geheimtaal. Buitenstaanders begrijpen hem niet en daardoor kunnen ze ongestoord praten. Zo draagt straattaal ook weer bij aan het

groepsgevoel, ‘wij’ tegenover ‘zij’, en die ‘zij’ kunnen dan volwassenen zijn of leeftijdgenoten die geen straattaal spreken.

De jongeren zelf zullen die laatste reden overigens niet in die termen noemen, als onderzoekers hun naar hun beweegredenen vragen, al is de kans hierop wel groter geworden sinds er de afgelopen jaren de nodige aandacht voor het straattaalonderzoek in de media is geweest. Een gebruikelijker reactie op vragen naar het waarom, is dat er geen reden te geven is; het gaat vanzelf, ze nemen het over van de vriendengroep. Eén persoon vergeleek het spreken van straattaal met roken. Met roken begin je vaak om stoer te doen, echt lekker vind je het dan nog niet en bovendien is het ongezond. Op een gegeven moment raak je er dan aan verslaafd en het stoere gaat er langzamerhand ook vanaf. Hetzelfde geldt voor het spreken van straattaal: je begint ermee omdat het wel stoer is en daarna is het zo gewoon dat het vanzelf gaat.

Alle redenen waarom jongeren straattaal spreken, komen voor in twee buitenlandse studies over straattaal: het spel, het stoere en de behoefte de eigen groep van de andere af te bakenen.

De eerste studie betreft die naar het Rinkeby-Zweeds, een variant van het Zweeds die vooral wordt gesproken door jongeren in Rinkeby, een voorstad van Stockholm (Kotsinas 1998). Rinkeby-Zweeds lijkt op het dialect van Stockholm, maar heeft tegelijkertijd eigen kenmerken. In veel gevallen betreft het een simplificatie van de grammatica van het Zweeds en is het uitgebreid met woorden uit verschillende talen. Uit onderzoek bleek dat jongeren niet alleen maar Rinkeby-Zweeds spreken, maar ook Standaardzweeds. Ze gebruiken de varianten afwisselend, afhankelijk van de situatie. De tweede studie betreft die naar het Verlan (omkering van *l'envers*, ‘omgekeerd’), de taalvariant die in de voorsteden van Parijs en andere grote steden in Frankrijk gesproken wordt (Doran 2000). Het Verlan bestaat voornamelijk uit inversies van lettergrepen en klinkers, en leenwoorden. Voorbeelden van inversies zijn *bizarre/zarbi*, *café/féca*, *une femme/une meuf*. Voorbeelden van leenwoorden zijn *le blad* (Arabisch voor (platte)land), *le posse* (‘groep’, afkomstig uit het Amerikaans-Engels) en *marave* (‘aanvallen’, ‘vernietigen’, afkomstig uit het Roma, gesproken door de gelijknamige groep ‘zigeuners’).

In studies over het Verlan worden grotendeels dezelfde redenen voor het gebruik van de jongerentaalvariant genoemd als in veel Nederlands onderzoek: ze vinden het een goede manier om zich af te zetten tegen de dominante taal en cultuur (met andere woorden: het is ‘stoer’), ze vinden het leuk en het is een handige methode om een privé-conversatie te kunnen houden te midden van sprekers van het Frans. Wanneer een woord te veel bekendheid krijgt in de gevestigde maatschappij, wordt het vervangen door een nieuw, ‘eigen’ woord. Dat was bijvoorbeeld het geval met *beur* voor *Arabe* (Arabier), dat een tweede omkeringsproces heeft ondergaan tot *robeu*.

Kotsinas, die onderzoek naar de Zweedse taalvariant heeft gedaan, geeft meer expliciet haar visie als onderzoeker op het verschijnsel en merkt op dat het Rinkeby-Zweeds dient als een ‘marker of local group identity’ (Kotsinas 1998). Dat klinkt heel

aannemelijk. De vraag is alleen of die marker nu wordt ingezet uit loyaliteit tegenover de nieuwkomers die niet goed Zweeds spreken of dat de tweede-taalleerders (misschien onbedoeld) belachelijk worden gemaakt. Hier zal verschillend over worden gedacht, niet alleen door autochtone Zweden, maar ook binnen de diverse migrantengroepen. Zolang het per ongeluk gebeurt of vanzelf, zoals Utrechtse jongeren nogal eens zeiden, lijkt er weinig kwaads te schuilen in het maken van 'fouten'. Maar als moedertaalsprekers expres het accent en de 'fouten' van tweede-taalleerders overnemen omdat het zo leuk en grappig is, kan er verwarring en irritatie ontstaan. Dan wordt het taalspel bespotting.

Taal markeert dus een groepsidentiteit. Maar hoe denken de jongeren nu zelf over deze sociale rol van de straattaal en over diegenen die straattaal spreken? Zien zij straattaal inderdaad als een multi-etnische manier van praten, of juist als een zwarte spreekstijl? Wij beperken ons hier tot de meningen die sprekers van straattaal lieten horen over de autochtonen die zich van de straattaal bedienden. In het modehoofdstuk van dit boek werden een paar voorbeelden gegeven van reacties op autochtone jongeren die zich in de stijl van zwarte hiphoppers kleedden en om die reden 'wannabe negers' of 'wiggers' werden genoemd. Omdat straattaal juist iets is dat in het circuit van hiphoppers voorkomt, ligt het voor de hand dat ook autochtone sprekers van de straattaal deze benaming ten deel valt.

Dat dit inderdaad gebeurt, blijkt uit een artikel van Leonie Cornips (2004). Straattaal fungeert voor de sprekers die in haar artikel worden opgevoerd niet als een zogeheten *marker* van een multiculturele of multi-etnische identiteit, maar als symbool van een, zoals Cornips dit noemt, 'neger-identiteit'. In het modehoofdstuk bleek dat autochtone jongeren de zogenaamde *urban*-stijl als multi-etnisch beschouwen, terwijl de stijl in wezen uit zwarte scenes afkomstig is. Uit het gegeven dat de straattaal wel als zwarte taal wordt gezien, kunnen we opmaken dat de zwarte herkomst van de linguïstische variant van de *urban*-stijl voor veel jongeren wel van belang is (Sansone 1992).

In de volgende, aan het artikel van Cornips ontleende fragmenten, geven enkele Surinaamse jongeren uit Rotterdam-Zuid hun visie op witte jongeren die straattaal spreken. De interviewster is net als de jongens van Surinaamse afkomst.

Fragment 1:
Interviewer: Hoe zit het met Nederlanders, kunnen die het (straattaal, LC) wel praten?
E: Ze proberen het, maar eh...
M: Ja, maar zijn echt Nederlanders die met negers omgaan.

Fragment 2:
Interviewer: Dus Nederlanders gebruiken het (straattaal, LC) veel minder?

L: Nee want je hebt ook een paar die neger willen zijn.
Z: Die nikker wannabe.

S: Ja, wigger.
V: Ja, het is hinderlijk als tata's (tata is Sranan voor ‘Nederlander’, LC) het praten.
W: Zie je een tata al zeggen, wo go na damsko see (Sranan: ‘we gaan naar Amsterdam’, LC).
V: Ja dat hoor je niet.
Interviewer: Dus het komt niet zo vaak voor dat ze het gebruiken?
W: Nee, komt niet vaak voor.
M: Sommigen willen vernegerd doen.
Interviewer: Hoe doe je dan vernegerd?
M: Ik weet niet hoe ze doen je ziet het dan ook hoe ze zich kleden. Ik weet niet, gewoon nepneger zo.
M: Je ziet het aan hun kleding.
W: Sommigen dragen Cango. Het merk Cango is voor Surinamers gemaakt.
M: Je hoort het ook hoe ze praten, je hoort dat hun accent verandert.

Fragment 3:
R: Nederlanders die het gebruiken denken dat ze negers zijn.
Interviewer: Hoe doen ze dan?
R: Ze dragen kleding die negers dragen.
Interviewer: Geef eens voorbeelden van bepaalde kleding.
R: Hun broek is dan afgezakt en ze dragen lammycoats
Interviewer: En gedrag?
R: Ze gaan dan grover praten.

Nu zit in de vriendengroep die hier aan het woord is ook een Eritrese jongen. Het is voor de jongens geen probleem als hij Surinaamse woorden gebruikt want, zo laat één van de jongens weten, ‘hij is een negertje, met hem gaan we al jarenlang om’.[4] Ook voor Marokkanen en Turken liggen de zaken anders. ‘Hun zijn flex,’ zegt één van de jongens. En een van zijn vrienden vult aan: ‘Die zijn er helemaal meester in het praten van straattaal.’ Nagenoeg dezelfde woorden gebruikt een andere vriend als hij bevestigend antwoordt op de vraag van de interviewster of hij behalve met de door hem al genoemde Surinamers en Antillianen, ook wel met Marokkanen straattaal spreekt: ‘Ja, Mokro's (Marokkanen) zijn er meester in’ (Hardenberg 2003; Cornips 2004). Daarmee doelen ze vermoedelijk vooral op de manier waarop ze hun taal met Sranan-uitdrukkingen doorspekken. Wordt het door deze jongeren over het algemeen niet geaccepteerd als Nederlanders straattaal spreken, voor Nederlanders uit hun eigen vrienden- of kennissenkring wordt wel een uitzondering gemaakt.[5]

Straattaal wordt hier duidelijk als een zwarte taal beschouwd. Voor deze (Creoolse) Surinamers is straattaal niets anders dan ‘Nederlands met Sranan-elementen’. Die spreektaal wijkt af van de straattaal die in etnisch gemengde groepen gesproken wordt. Als de Surinaamse jongens zeggen dat ‘Nederlanders’ ‘vernegerd’ doen, slaat

dat vooral op hun gebruik van Sranan-uitdrukkingen. Hoewel we deze kijk op straattaal dus niet kunnen opvatten als de exemplarische opvatting van migrantenjongeren over dé straattaal in het algemeen, waarschuwt het voorbeeld ons wel om niet te snel in het vóórkomen van straattaal een proces van multiculturalisering te zien, waarbij grenzen tussen autochtonen en allochtonen, witten en zwarten en gevestigden en nieuwkomers verdwijnen. Hoe aantrekkelijk zo'n opvatting ook lijkt, zoals bijvoorbeeld in de volgende woorden van een (zelf niet straattaalsprekende) scholier, ze is niet houdbaar.

> Het is juist leuk een beetje alle talen door elkaar. Dan kun je ook niet zeggen: 'Goh, die spreekt een andere taal, die sluiten we buiten.' Gewoon Marokkaanse, Turkse, Nederlandse jongens één taal. Eigenlijk een goeie vooruitgang. (Nortier 2001)

Op zoek naar parallellen in het verleden

Terwijl ze reageren op de aanwezigheid van nieuwkomers in hun omgeving, schakelen autochtone jongeren zowel bewust als onbewust over op andere taalvarianten dan het Standaardnederlands. Ze doen het bewust omdat ze het stoer, leuk of handig vinden, of ze doen het onbewust, omdat het een taalvariant is die door hun vrienden gesproken wordt en die zij zich eigen hebben gemaakt. Als we naar de geschiedenis van deze patronen van toe-eigening kijken, komen we ze in wisselende combinaties steeds opnieuw tegen. Duidelijk wordt dat geen twee gevallen identiek zijn; alleen al de context waarin de overname plaatsvindt is telkens anders.

Alvorens naar de naoorlogse periode te kijken, is het zinvol om ook stil te staan bij de invloed die migranten in eerdere periodes hebben gehad op de Nederlandse taal. Zoals we ook elders in dit boek geregeld zullen zien, wordt de invloed van migranten in het verre verleden vaak niet herkend of erkend. Dit is tot op zekere hoogte begrijpelijk, omdat de komst van migranten slechts één van de vele factoren is in het proces van taalverandering. Talen hoeven, zoals gezegd, ook niet via direct contact te worden overgenomen. Door de rol van migranten in het historische proces van taalverandering niet te onderkennen, kan echter ten onrechte het idee ontstaan dat veranderingen zoals die in de naoorlogse periode plaatsvonden in de Nederlandse taal onder invloed van migranten een nieuw fenomeen zijn. Niets is minder waar. In de zeventiende eeuw bijvoorbeeld zorgden de vijfenzeventigduizend Franse Hugenoten die het katholieke Frankrijk wegens geloofsvervolging waren ontvlucht, voor de introductie van tal van nieuwe woorden in het dagelijks taalgebruik. Niet alleen de bovenlagen van de bevolking namen veel Franse woorden over. Doordat een deel van de Franse Hugenoten die naar Nederland vluchtten zich in Amsterdam vestigden, net buiten de deftige grachtengordel, kwam daar ook het gewone volk in aanraking met het Frans. De woorden die door dat contact werden overgenomen in het Nederlands waren typische spreektaalwoorden, overge-

bracht door mondelinge, alledaagse communicatie. In tegenstelling tot veel woorden die in hogere, met het Frans vertrouwde sociale klassen rondgingen, werd de uitspraak van deze spreektaalwoorden sterk vernederlandst. Voorbeelden zijn ‘treiteren’ (traiter) en ‘krek’ (correct).

Ook de rol van de veertig- tot zestigduizend Duitsers die in de negentiende eeuw naar Nederland kwamen, wordt ten onrechte vaak gebagatelliseerd. Men gaat uit van een geringe invloed van de Duitstalige migranten op het Nederlands en verklaart die vervolgens uit een veronderstelde snelle assimilatie van Duitse migranten aan de Nederlandse samenleving; Duitsers zouden volgens deze visie een relatief onzichtbare migrantengroep zijn gebleven. Schrover laat in haar boek over Duitse migranten echter zien dat zij juist niet zo snel integreerden en niet zo onzichtbaar waren als tegenwoordig wel wordt gedacht. Veel klanten van Duitse winkeliers klaagden er bijvoorbeeld over dat zij in winkels te woord werden gestaan in een taal die geen Nederlands was. Wel was het zo dat weinig Duitse migranten Hoogduits spraken; voor de meeste van hen was dit net zo'n vreemde taal als het Nederlands (Schrover 2002).

De belangrijke rol die Jiddisch-sprekenden hebben gespeeld bij de introductie van Jiddische woorden in het Nederlands wordt doorgaans wel onderkend. Zij waren het die ooit in Nederland de nu zo vertrouwd klinkende woorden als *ramsj*, *jajem*, *bajes*, *gotspe*, *stennis*, *sores*, *bonje*, *de blits maken*, *kapsones*, *mazzel*, *tof* en *voor schut* introduceerden.[6] We hebben het dan over het West-Jiddisch, want anders dan een stad als Antwerpen heeft Nederland nooit veel Oost-Jiddische sprekers gekend en de invloed van die taal is hier dan ook relatief gering gebleven (Schatz 1987). De vroegste invloed van het West-Jiddisch dateert uit de veertiende eeuw. Aangewezen als schuldigen voor het uitbreken van de pest, vluchtten West-Jiddisch-sprekende joden in groten getale uit het grondgebied van het huidige Duitsland naar de Nederlanden. Eind zeventiende en achttiende eeuw vond een tweede migratiegolf van West-Jiddisch-sprekenden plaats; toen vestigden zich veel Asjkenazim in de Republiek, met name in Amsterdam. Zij vervulden slecht betaalde functies met weinig aanzien, en hadden daarom vooral contact met Nederlanders uit lagere bevolkingsgroepen. Het is ook in dit circuit dat het Jiddisch veel invloed heeft gehad. Een gangbare verklaring hiervoor is dat joden handelaren waren en dat het niet alleen voor henzelf maar ook voor hun niet-Jiddisch-sprekende collega-handelaren handig was om een taal (of bepaalde woorden) te kennen die buitenstaanders niet konden begrijpen; het Jiddisch werd dus gedeeltelijk als geheimtaal gebruikt. Daarbij werden van oorsprong Germaanse (en voor Nederlanders soms begrijpelijke) woorden vervangen door oorspronkelijk, maar verbasterde, Hebreeuwse (onbegrijpelijke) woorden.[7]

Het merendeel van de Jiddische woorden die nu zo vertrouwd klinken, is overigens pas na de Tweede Wereldoorlog in het officiële Nederlands terecht gekomen. Dit lijkt vreemd, omdat het aantal Jiddisch-sprekenden als gevolg van diezelfde oorlog immers dramatisch was gedaald. Er waren echter verschillende ontwikkelingen

die juist in de naoorlogse periode voor een toename van het gebruik van het Jiddisch zorgden (Schatz 1987). Een eerste ontwikkeling is de algemene informalisering van het Nederlands in de naoorlogse periode. Veel woorden die lange tijd vooral in lagere sociale klassen voorkwamen, werden geleidelijk aan ook in de hogere lagen van de bevolking gebruikt. Daarnaast kan de cultivering van het Jiddisch in de naoorlogse periode worden genoemd. Die cultivering vond in verschillende circuits en op verschillende manieren plaats. In het algemeen, dagelijks taalgebruik werden veel Jiddische woorden met een meer positieve connotatie opgenomen; een ontwikkeling die volgens Jiddisch-specialist Beem zou kunnen wijzen op een positievere waardering van de na de oorlog overgebleven joodse bevolkingsgroep (Schatz 1987).

Een ander soort cultivering was vooral in de jaren vijftig te zien in de wereld van het amusement. Hier maakte onder anderen Max Tailleur carrière met Jiddische moppen. Vanaf 1957, het jaar dat hij zijn eerste gouden plaat kreeg, zou hij jaarlijks tienduizenden platen verkopen. Niet alle Joodse Amsterdammers waren gecharmeerd van het dik aangezette Jiddisch van Tailleur. Eli Asser zei hierover enkele jaren geleden:

> Neem Max Tailleur. Ik vond het niet goed, wat hij deed. Het platte Jiddisch dat hij zo aandikte, die vernederende toon, dat was koren op de molen van de antisemieten. (De Groene Amsterdammer, 11 november 2000)

Verderop in hetzelfde interview vertelt Asser:

> Ik heb me zelf ooit bezondigd aan een Potasch & Perlemoer-stuk, voor het Amsterdams Volkstoneel. Dat stuk heb ik in de Amsterdamse jodenbuurt van de jaren twintig gesitueerd. Het was een groot succes. Maar het blijven die twee Amerikaanse kluchtfiguren, met datzelfde Jiddisch dat Max Tailleur gebruikt. Ze werden veelal door niet-joden gespeeld. In joodse kringen werd Potasch & Perlemoer ordinair gevonden.

Taal leent zich uitstekend om typetjes neer te zetten en er wordt dan ook niet alleen door middelbare scholieren gebruik van gemaakt, zoals we bij het Murks zagen, maar ook door cabaretiers, nu en in het verleden. Als het om typetjes gaat die een minderheidsgroep verbeelden, doet het er echter veel toe wie de imitators zijn, wat ze precies doen en in welke context ze optreden. Wat Max Tailleur doet is niet goed, vindt Asser, maar als niet-joden het doen, is het nog kwalijker.

Hoe ingewikkeld de mechanismen zijn bij processen van in- en uitsluiting, blijkt ook uit het debat zoals dat al decennia lang binnen de Indische gemeenschap wordt gevoerd rond de zogeheten *totoks*. Net als in het debat rond de *wiggers* uit het straattaalcircuit, gaat het er in dit geval niet zozeer om dat de groep belachelijk zou worden gemaakt, maar om het gegeven dat sommigen zich als lid van een groep beschouwen en dit door hun taalgebruik ook tot uitdrukking laten komen, terwijl

zij door sommige gevestigde groepsleden niet als zodanig worden erkend. Binnen de Indische gemeenschap nu, richt de discussie zich onder andere op de positie van Wieteke van Dort, die eind jaren vijftig als jong meisje uit Soerabaja naar Nederland kwam en in de jaren zeventig bekendheid kreeg met het typetje Tante Lien. Door de Indische Kulturele Kring werd zij voor 'al haar inspanningen voor de Indische Gemeenschap' zelfs onderscheiden met De Gouden Lotus.[8] Er zijn ook mensen die haar optreden niet zo kunnen waarderen. Volgens een tekst op de Indische website Tjabé Rawit zou Wieteke van Dort zich Indischer voor doen dan zij is, onder andere door zich 'witte Indo' te gaan noemen, terwijl zij eigenlijk een *totok* zou zijn.[9]

De auteurs van de websitetekst, Benteng Beruang en D.W. Beerling, citeren vervolgens de Indische Nederlander (of Indo, zoals hij op de website wordt genoemd) J.Th. Koks die in 1931 in zijn studie 'De Indo' schreef:

> Daar, in 'kampoeng Den Haag', eten menschen, die in Indië nooit rijst aten, dag in dag uit rijst, hebben zij, die hun leven lang opzettelijk zoo weinig mogelijk Bataviaansch gesproken hebben, er behoefte aan, om hun Nederlandsch te pas en te onpas te doorspekken met Maleische en Javaansche woorden. Wat z'n heele leven Indo-hater geweest is in daden, werpt zich hier plotseling op tot zijn pleitbezorger. Hoe zou het ook anders kunnen; zij zijn bijkans zelf 'Inlander' geworden, niet daar, maar hier, in Nederland.

De houding van de makers van de website en Koks' standpunt zijn treffende voorbeelden van het proces van in- en uitsluiting: het cultiveren van als typisch Indisch beschouwde eetgewoonten en taalgebruik wordt alleen geaccepteerd en gewaardeerd als dit door mensen gebeurt die voldoen aan hun definitie van 'de Indo'. Voor wat overname uit de Indonesische talen betreft, is het evident dat er heel wat woorden voor typisch Indonesisch voedsel of Indische gebruiksvoorwerpen uit het dagelijks leven in het Nederlands terecht zijn gekomen. Veel Nederlanders zijn bekend met woorden als *pisang*, *nasi* en *toko*. Woorden als *senang* (lekker in z'n vel) en *obat* (medicijn) zijn weliswaar inmiddels minder gangbaar, maar veel Nederlanders herkennen ze nog wel. En in kruiswoordpuzzels wordt nog regelmatig gevraagd naar woorden als *adat* (gewoonterecht) en *aren* (palmsoort). Blijkbaar heeft het Nederlands niet alleen woorden overgenomen voor voedsel dat oorspronkelijk niet in Nederland werd genuttigd, maar een breder scala aan woorden. Zo vreemd is dat niet wanneer we ons realiseren dat veel Nederlanders in de koloniale tijd een kortere of langere periode van hun leven in Nederlands Indië hebben doorgebracht. Volgens de volkstelling van 1930 bijvoorbeeld, bedroeg alleen al het aantal Nederlandse beroepsbeoefenaars in Nederlands Indië op dat moment 72.000.[10]

Kijken we naar Suriname en de Antillen, dan valt op dat het koloniale verleden hier vrijwel geen sporen in het Nederlands heeft nagelaten. Surinaamse woorden als *roti* of *winti* zijn pas recent in het Nederlandse taalgebied terechtgekomen, en dan voornamelijk nadat vanaf 1975 zich een groot aantal Surinamers in Nederland had

gevestigd. Een van de weinige volledig in het Nederlands geïntegreerde woorden, afkomstig uit het Papiamentu (de Creoolstaal die op de Antillen wordt gesproken), is *pinda* (Van der Sijs 1996).

Hoe is dat verschil tussen de mate van invloed van de Indonesische talen (met name het Maleis) enerzijds en de talen van Suriname en de Antillen anderzijds te verklaren? Een eerste verklaring is dat er vanuit Nederland veel minder mensen naar Suriname en de Antillen trokken. Maar ook het verschil in prestige tussen de Westen de Oostgangers kan een rol hebben gespeeld; naar Oost-Indië gingen relatief veel maatschappelijk geslaagden, terwijl naar West-Indië vooral de avonturiers trokken.

Niet alleen op dit terrein is nader onderzoek gewenst, maar ook meer in het algemeen naar de geschiedenis van de invloed van Surinaamse taalvarianten in verschillende circuits in Nederland. Reeds in de jaren tachtig ontwikkelden Surinaamse hiphoppers in Nederland al naar Amerikaans voorbeeld een eigen omgangstaal, waarin *slang* (Engels/Amerikaanse jongerentaal), Nederlands en Surinaams voorkwamen. Het ligt voor de hand dat dit de directe voorloper is van sommige huidige straattaalvarianten (Van den Braak 2001). De geschiedenis van de straattaal moet nog worden geschreven, maar het is niet onwaarschijnlijk dat deze zelfs nog verder teruggaat dan het begin van de jaren tachtig, en dat ook de *soulkikkers* in die geschiedenis een prominente rol spelen.

Veranderingen in het Nederlands

Wat zijn nu de meest opvallende recente veranderingen in de (jongeren) taal in Nederland? Op woordniveau is er allereerst natuurlijk het frequente gebruik van Engelse woorden. Dit is een ontwikkeling die zich niet tot Nederland beperkt; het is een mondiale ontwikkeling. Sinds de Tweede Wereldoorlog heeft het Engels zich in snel tempo ontwikkeld tot dé lingua franca van de internationale contacten (De Swaan 2002). In het taalgebruik van jongeren is de invloed van het Engels op allerlei manieren terug te vinden, waaronder de directe omzettingen naar het Nederlands, zoals bij de inmiddels heel gangbare uitdrukking ‘zie je later’ van ‘see you later’ en het minder gangbare ‘je weet toch’ dat een vertaling moet zijn van ‘you know’.

Taalkundig interessanter zijn de veranderingen in de grammatica (Weerkamp 2000; Cornips 2001 en 2005; Nortier 2001; Cornips en De Rooij 2003). Een eerste verschuiving, waarover veel werd gepubliceerd, is dat het onderscheid tussen ‘de’ en ‘het’ woorden lijkt te gaan verdwijnen. Onzijdige zelfstandige naamwoorden krijgen niet langer het lidwoord ‘het’ maar ‘de’. Zo is het niet langer ‘het huis’ maar ‘de huis’ en niet ‘het boek’ maar ‘de boek’, net als in het Engels.

Een grammaticale verschuiving waarvan nu soms flarden zijn te zien, maar die mogelijkerwijs in de toekomst terrein zal winnen, is het gebruik van constructies als ‘een mooie huis’. In het Nederlands is er een regel die zegt dat de e achter het bijvoeglijk naamwoord uitsluitend wegvalt wanneer een onzijdig woord onbepaald

wordt gebruikt en in het enkelvoud staat. Het is dus *de mooie fiets*, *een mooie fiets*, *de mooie fietsen*, *mooie fietsen*. Bij onzijdige woorden is er een uitzondering: *het mooie huis*; *een mooi huis*; *mooie huizen*; *de mooie huizen*. Het is bekend uit taalverwervingsonderzoek dat deze regel door moedertaalleerders van het Nederlands laat wordt verworven, omdat het blijkbaar een lastige en uitzonderlijke regel is. Tweedetaalleerders van het Nederlands verwerven de regel soms helemaal niet en blijven dus in alle gevallen de e achter het bijvoeglijk naamwoord gebruiken.

Sommige taalkundigen voorspellen dat constructies als 'een mooie huis' in de toekomst zullen toenemen, naar analogie met het eerder genoemde gebruik van *de* boek in plaats van *het* boek. Dit gebeurt niet alleen omdat het door tweede-taalleerders laat of helemaal niet verworven wordt, maar ook omdat moedertaalsprekers van het Nederlands de vorm steeds vaker zullen gebruiken (Cornips en De Rooij 2003; Cornips 2005). De straattaalsprekers lijken in die ontwikkeling een belangrijke rol te spelen. Zij zorgen niet alleen voor de introductie van nieuwe woorden, maar juist omdat zij zelf vaak tweede-taalleerders zijn ook voor specifieke grammaticale veranderingen in het Nederlands (Cornips 2005).

De verleiding is groot om bij de bestudering van een fenomeen als straattaal alles wat jongeren zeggen als onderdeel van die taalvariant te beschouwen, en de grammaticale bijzonderheden die in vrijwel alle opnamen worden aangetroffen te zien als taalvernieuwing. Maar soms zijn dergelijke afwijkende vormen gewoon *fout*, en worden ze ook als zodanig beoordeeld. Verschillende taalkundigen zijn daarom van mening dat het consequente gebruik van 'de' als lidwoord en bijvoeglijk naamwoorden die eindigen op een 'e' zo herkenbaar afwijken van het Standaardnederlands, dat het daar voorlopig geen deel van zal gaan uitmaken. Als argumenten voor deze stelling wijzen ze er op dat in de grote steden weliswaar meer dan de helft van de scholieren een niet-Nederlandse achtergrond heeft, maar dat ze tegelijkertijd vaak wel in Nederland zijn geboren en van jongs af aan vertrouwd zijn met het Nederlands. Genoemde linguïstische verschijnselen hebben 'covert prestige', maar het 'correct' Nederlands spreken heeft wel degelijk ook 'overt prestige' (Dorleijn et al. 2005). Uiteindelijk hangt de toekomst van deze taalveranderingen af van de vraag hoeveel jongeren deze grammaticale bijzonderheden overnemen - en of ook de autochtone jongeren, die zich veel begeven in een circuit waar straattaal gesproken wordt, dat zullen doen (Cornips 2005).

Het verzet tegen veranderingen in het Nederlands

Zolang het Nederlands verandert onder invloed van andere talen - en dat gebeurt al zolang het Nederlands bestaat - zijn er mensen die zich hier zorgen over maken, of er nu migranten in het spel zijn of niet. Zoals we in het hoofdstuk 'Mooi' (hoofdstuk 1) zagen, werd reeds in de zeventiende en achttiende eeuw gedebatteerd over de invloed die Fransen op het alledaagse leven van de Nederlanders hadden. Wellicht

nog meer dan op het kleedgedrag richtte dit debat zich op de taal (Briels 1985; Frijhoff 1989). Tegenstanders van de verfransing als Vondel, Hooft en Bredero gebruikten het Duits als alternatief voor het Frans en maakten veel gebruik van woorden als *manhaftig*, *noodwendig* en *schransen*. Toen in de negentiende eeuw de stroom Duitse woorden groter en groter werd, kwam er weer een reactie: puristen vreesden voor verduitsing of vermoffing van het Nederlands (Schrover 2002). Juist door de nauwe verwantschap tussen de twee talen vonden ze dat Nederlanders alert moesten zijn op germanismen (afkeurenswaardige invloeden vanuit het Duits) die moeilijk zichtbaar waren. Voorbeelden zijn: *begeesterd* (van begeistert) voor 'geestdriftig', 'enthousiast'; en *middels* (mittels) voor 'door middel van'. In de eerste helft van de twintigste eeuw verzetten puristen zich nog hevig tegen woorden die inmiddels als Nederlands worden beschouwd, zoals *overzichtelijk*, *jaargang* en *smaakvol*.[11]

Wie nu de rubrieken met ingezonden brieven bekijkt in kranten en tijdschriften die aandacht besteden aan taal, moet constateren dat puristen die zich richten op het zuiver houden van het Nederlands zich nauwelijks meer druk maken over germanismen, en des te meer over leenwoorden uit het Engels. Een van de mensen die zich hier grote zorgen over maken is Eric Hendriks. Hij schrijft in *de Volkskrant* van 26 januari 2002 over het gebruik van Engelse woorden en constructies in het Nederlands:

> Al dit soort Nederlands groeit en bloeit in een land waar flinke delen van de bevolking (...) het blijkbaar interessant vinden zich aan het Engels vast te klampen (...) Deze taalgebruikers kunnen dat ongestraft doen, omdat ze in een klimaat leven waarin pogingen tot verbetering al gauw als politionele acties van puristische fundamentalisten worden afgeschilderd.

Lijnrecht tegenover de hierboven geschetste opvatting staat die van de socioloog Abram de Swaan. Een interview met hem in *de Volkskrant* van 19 januari 2001 heeft als veelzeggende titel: 'Gewoon de file blijven saven'. Hij maakt zich geen zorgen over vreemde woorden die het Nederlands infiltreren. 'Een taal komt pas in gevaar als de uitspraak, de grammatica en de syntax veranderen. Maar dat gebeurt niet.'

En ook Wil Bijlsma schreef op 9 september 1995 in *Trouw*:

> (...) vreemdelingen door de eeuwen heen hebben het Nederlands diepgaand veranderd. Toch is Nederland er niet door ondergegaan, en het Nederlands ook niet. Uitwisseling tussen talen is inherent aan het feit dat er talen bestaan. (...) Maar toch wil blijkbaar bijna elke taalgebruiker dat de taal ophoudt zich te ontwikkelen vanaf het moment dat hij van de middelbare school is gekomen. (...) Foutloos spellen en zuiver Nederlands spreken is iets dat status geeft. Nog meer status geeft het als je zo goed bent in taal, dat je anderen op een fout kunt betrappen.

Bijlsma vertegenwoordigt hier een standpunt dat vooral onder taalkundigen populair is. Dit is soms tot ergernis van niet-taalkundigen, die van mening zijn dat taalkundigen en neerlandici het voortouw zouden moeten nemen bij het puur houden en beschermen van het Nederlands. Maar ook deze opvatting berust op het verdedigen van het eigen prestige - net zoals mensen vreemde woorden overnemen omdat ze daardoor aan ‘overt’ of ‘covert prestige’ winnen.

Door de overheid is in het verleden op verschillende manieren geprobeerd het Nederlands te beschermen tegen veranderingen. Een belangrijke partner in dit streven is de in 1980 opgerichte Nederlandse Taalunie, die onder meer als taak heeft ‘het gemeenschappelijk bepalen van de officiële spelling en spraakkunst van de Nederlandse taal’. De speerpunten in het beleid van de Nederlandse Taalunie voor de komende jaren zijn:

> ondersteuning van het onderwijs van Nederlands in het buitenland beheer en onderhoud van digitale taalbestanden sociaal taalbeleid en het gebruik van ict in het onderwijs Nederlands de ontwikkeling van een meer gemeenschappelijk letterenbeleid.[12]

Dit lijstje speerpunten lijkt weinig van doen te hebben met het bevorderen van het Nederlands als nationale taal en het beschermen van het Nederlands tegen vreemde invloeden, maar het beleid van de Taalunie is toch gebaseerd op de gedachte dat Nederland een ééntalige natie is - met daarnaast het Fries als belangrijke, erkende minderheidstaal.

Nu kan taal worden gezien als een vorm van kapitaal, maar het is ook het medium waarmee kapitaal en goederen kunnen worden uitgewisseld. Die tweeledigheid is er de oorzaak van dat het Nederlands weliswaar wordt beschouwd als hét middel om de Nederlandse identiteit uit te drukken, maar dat het desondanks toch een taal is die zich, zoals alle talen, als een middel van uitwisseling op een alledaagse, vanzelfsprekende manier met andere talen mengt. De Nederlandse overheid beziet die tweede, flexibele, ontvankelijke dimensie van de taal met argwaan. Migranten worden tegenwoordig sterker dan ooit onder druk gezet om zich de Nederlandse taal zo snel mogelijk eigen te maken, en meertaligheid wordt ontmoedigd. Nieuwkomers die zich de Nederlandse taal toe-eigenen worden geacht aan prestige te winnen. Dat klopt met de praktijk en de meeste nieuwkomers willen dan ook, mede om die reden, graag Nederlands leren. Anders dan de overheid wil, is men doorgaans echter niet bereid de eigen taal op te geven en dus zal Nederland ook in de toekomst een bevolking kennen met veel meertaligen.

Besluit

De beïnvloeding van talen is altijd gerelateerd aan het belang dat mensen en groepen mensen bij toe-eigening hebben. Met dit hoofdstuk wilden we laten zien dat dat belang te maken heeft met prestige, en daarmee ook met de behoefte mensen buiten of binnen de eigen groep te sluiten. Een van de belangrijkste instrumenten (naast bijvoorbeeld kleding) waarmee in- en uitsluiting tot stand kan worden gebracht, is de taal. Omdat mensen zich niet altijd bewust zijn van de grenzen van de groep waartoe ze behoren, en omdat uitsluiting ook niet altijd bewust gebeurt, is het niet altijd terecht over bewuste in- of uitsluiting te spreken. Het is juister om de veranderingen van de taal door de komst van migranten te zien als een complex proces van toe-eigening, en de verschillende redenen, doelen en effecten te benoemen die die toe-eigening kan hebben.

Het doel van toe-eigening is in de eerste plaats altijd om voordeel te behalen of, om het in Bourdieus' termen te zeggen, om kapitaal te verwerven in materiële, institutionele of immateriële zin. Er zijn twee richtingen waarin die toe-eigening bij taal plaatsvindt:

- minderheidstaal eigent zich elementen uit de dominante taal toe; bijvoorbeeld wanneer het Maleis in het koloniale Indonesië of het Turks in het Nederland van nu Nederlandse woorden opneemt;
- meerderheidstaal eigent zich elementen uit de minderheidstaal toe; dit zagen we bij de straattaal. Voor leden van meerderheidsgroepen kan het aantrekkelijk zijn talige (meestal lexicale) elementen uit minderheidstalen te gebruiken, omdat ze op z'n minst ‘covert prestige’ hebben.

De taalvermenging die op dit moment in de Nederlandse (jongeren)taal plaatsvindt is een treffend voorbeeld van nieuwe groepsvorming in Nederland die zich niet noodzakelijkerwijs of uitsluitend meer langs etnische lijnen beweegt. Jongeren voelen zich loyaal ten opzichte van verschillende groepen. Ze beschouwen zichzelf vaak als lid van een bepaalde etnische of culturele groep, maar ze kunnen zichzelf tegelijk ook lid voelen van een interetnische groep die op basis van gedeelde muziekvoorkeur of voorkeur voor een bepaalde *lifestyle* werd gevormd. Overheidsbeleid heeft invloed op dergelijke loyaliteiten en identificaties, maar de praktijk van de taal- en cultuurvermenging is uiteindelijk onvoorspelbaar. De komende jaren zullen de verschillende processen van toe-eigening van andere talen tot nieuwe vluchtige en minder vluchtige vormen van onze gedeelde landstaal leiden.

Jacomine Nortier, *Femke Conradie en Hester Dibbits*

Eindnoten:

1 Met speciale dank aan Leonie Cornips voor haar opmerkingen bij een eerdere versie van dit hoofdstuk.

2 Hoewel er veranderingen gaande zijn is het nog altijd zo dat in het algemeen de etnische samenstelling van havo/vwo-klassen vaak anders is dan vmbo-klassen. In vmbo-klassen zitten meer allochtone leerlingen dan in havo- en vooral vwo-klassen. De etnische samenstelling van een klas bepaalt grotendeels ook de etnische samenstelling van vriendengroepjes. Dat is een van de belangrijkste redenen waarom op vmbo-niveau meer straattaal voorkomt dan op havo/vwo-niveau.

3 In dit artikel worden uitsluitend gefingeerde namen gebruikt. Bij de opnamen was overigens geen onderzoeker aanwezig.
4 Een interessant verschil met de woordkeus in dit boek is dat de jongens in hun antwoorden consequent spreken over negers, en niet over zwarten.
5 Zie voor dit verschijnsel ook R. Hewitt, *White talk black talk. Inter-racial friendship and communication amongst adolescents* (1986).
6 Zie ook http://www.euronet.nl/users/edusoft/waterloo/woorden.html.
7 Zoals bekend ontleende ook het Bargoens, de dieventaal of geheimtaal die in de Amsterdamse onderwereld in gebruik was, diverse woorden uit het Jiddisch (Schatz 1987). Sommige van deze woorden kwamen via het Bargoens in aangepaste vorm weer terug in het Jiddisch. Een voorbeeld dat in de literatuur over het Jiddisch en Bargoens vaak genoemd wordt, is het woord 'jad' (hand) dat uit het Hebreeuws in het Jiddisch terechtgekomen is. Ontleend uit het Jiddisch is het in het Bargoens 'jat' geworden, en is het werkwoord 'jatten' oftewel stelen ontstaan, dat vervolgens weer is overgenomen door het Jiddisch (Beem 1975; Schatz 1987; Van der Sijs 1996).
8 http://www.zondagochtendconcerten.nl/artiesten/artiest_01dec_interview.htm en http://home.hetnet.nl/~paw1962/albumwietekevandort/biografiewieteke.htm.
9 http://www.tjaberawit.com/Cultuur.htm. Volgens deze site wordt met Indo iemand bedoeld van 'gemengde bloede waarvan de mannelijke afstamming een Europese is en de vrouwelijke een inheemse uit het voormalige Nederlands-Indië. Is het andersom, dan is hij Indonesiër. (...) Hollanders werden totoks genoemd in Indië, andere Europeanen merkwaardig genoeg niet. Totok is Maleis voor zuiver van ras.' De site vervolgt: 'De Hollanders in het algemeen probeerden inderdaad hun Hollands zijn zuiver te houden. Zelfs een beetje verindischen werd tegengegaan. Vandaar dat 'totok' een gebruikelijke naam werd, ook voor de Hollanders zelf. Eerder nooit, maar nu zijn ze de naam totok vervelend gaan vinden. Maar zij, en niet de minste onder hen want Hella Haasse en Rudy Kousbroek bijvoorbeeld, willen zich toch onderscheiden van de totoks in Holland en gebruiken de term Indisch. Indo's, totoks en totoks die in Indië geboren zijn, de totok creolen, maar ook anderen uit het voormalige Nederlands-Indië, worden door de 'moderne antropologie', en waarvoor de raciale afbakening niet (meer) geldt, Indische Nederlanders genoemd. Chinezen, Indo's, Indonesiërs, Molukkers, totoks en hun nazaten, behoren nu tot de 'Indische gemeenschap.'
10 http://home.planet.nl/~bastio34/Indhoek/HistA.htm.
11 Zie voor meer voorbeelden en voor de strijd tegen de invloeden van het Duits in het algemeen de eerste jaargangen van het in 1932 opgerichte tijdschrift *Onze Taal*.
12 http://taalunieversum.org/taalunie/.

Waarom knoflook niet meer vies is
3. Lekker

In 1987 werd in de *AllerHande*, het huisblad van Albert Heijn, voor het eerst expliciet verwezen naar de invloed van migranten op de Nederlandse eetcultuur. Dat gebeurde om de authenticiteit van de pizza's van Albert Heijn te benadrukken. De pizza's zouden wereldberoemd zijn geworden doordat migranten het recept meenamen naar elders. Vandaar de conclusie dat ‘de Italianen ons dus zelf hebben ingewijd in hun keuken, in Nederland’ (*AllerHande*, juni 1987). Aan het eind van de jaren negentig verscheen de multiculturele samenleving explicieter in beeld in de *AllerHande* in de vorm van drie interviews met restauranthouders: een Turk, een Indische Chinees en een Italiaan. Daarnaast werden er vijftien portretten gepresenteerd van migranten en hun gerechten (*AllerHande*, januari 1999). Een jaar eerder kwam het blad met het themanummer *Het Multi-culti koken. De onstuitbare vermenging van eetculturen* (*AllerHande*, augustus 1998). Op de omslag stond een halve wereldbol, gevuld met nacho-chips. Het accent lag in het hoofdartikel op Cajun, Tex-Mex en Fusion. Deze mengeetculturen werden vooral gepresenteerd als iets Amerikaans, hoewel benadrukt werd dat multi-culti koken eigenlijk al zo oud was als de mensheid. De culinaire overnames vonden vooral daar plaats waar geen enkele culinaire erfenis overheerste, meende de *AllerHande*. Een paar pagina's verder werd benadrukt dat de Nederlandse eetcultuur bij uitstek multi-culti was (*Aller-Hande*, augustus 1998, 70). Hiermee werd gesuggereerd dat de Nederlandse eetcultuur weinig dominant is en openstaat voor allerlei invloeden.

De centrale vraag in dit hoofdstuk is wat de invloed van migranten op de Nederlandse eetcultuur is geweest. Heeft deze cultuur, zoals de *AllerHande* lijkt te suggereren, inderdaad zoveel overgenomen uit andere eetculturen? En wat is dan de invloed van migranten op de Nederlandse eetcultuur geweest? Hoe en door wie werden veranderingen veroorzaakt en hoe werden die nieuwe elementen verkocht?

In tegenstelling tot andere hoofdstukken in dit boek is er hier expliciet voor gekozen om te laten zien hoe complex het proces van culturele verandering was en

welke factoren en actoren er invloed op hadden. Centraal staat de invloed van migranten op de Nederlandse eetcultuur, maar die invloed wordt geplaatst naast andere vormen van beïnvloeding. Het gaat om een convergentie van factoren waarvan ook internationalisering of globalisering en groeiende welvaart onderdeel zijn. Dit hoofdstuk laat zien dat de invloed van migranten op de Nederlandse eetcultuur onderdeel is van een ingewikkeld samenspel. In principe zou dit complexe verhaal ook in de andere hoofdstukken kunnen worden verteld, maar omdat dat in grote lijnen tot een herhaling van zetten zou leiden, is er voor gekozen om deze allesomvattende benadering alleen hier te presenteren.

Het hoofdstuk bestaat uit twee delen. In het eerste deel wordt de introductie en acceptatie van Italiaanse gerechten in de Nederlandse keuken beschreven. Dat gebeurde in twee fasen: eerst werden Italiaanse gerechten in aangepaste vorm geïntroduceerd, terwijl de authentieke vorm als vies en ongezond werd afgewezen. Daarna volgde, onder meer door nieuwe inzichten in de voedingsleer, een acceptatie van de oorspronkelijke keuken. Toe-eigening gebeurde dus in een proces waarbij gerechten eerst gedeëtniseerd werden, om pas later weer gereëtniseerd te worden. Bij die re-etnisering wordt veel nadruk gelegd op authenticiteit. In werkelijkheid gaat het echter veelal om aangepaste varianten. Gedurende dit proces van acceptatie en toeeigening waren er wel Italiaanse migranten in Nederland, maar hun komst en aanwezigheid had, in tegenstelling tot wat de *AllerHande* lijkt te suggereren, bijzonder weinig invloed op de verandering van de Nederlandse keuken.

In het tweede deel van dit hoofdstuk worden de bevindingen uit het eerste deel verbreed en gaat het in meer algemene zin over de factoren die een eetcultuur beïnvloeden, over de mogelijkheden voor verandering en welke bemiddelaars daarin een rol spelen. Om veranderingen in de eetcultuur te kunnen begrijpen moet duidelijk zijn wat eetcultuur is. Eetcultuur bestaat uit wat we eten (de producten) en hoe we eten (de structuur van de maaltijd). De antropologe Mary Douglas omschreef de relatie tussen eetgewoonten en sociale structuur naar analogie met taal (Douglas 1975, 249-275). Als syntaxis beschouwde zij het moment van de dag waarop wordt gegeten, de manier van serveren (het eten van een bord in plaats van uit een gemeenschappelijke schaal), de soorten maaltijden (ontbijt, lunch, avondeten) en de maaltijdonderdelen (voorgerecht, hoofdgerecht, nagerecht). Het lexicon was het scala aan levensmiddelen. We zouden hier de semantiek aan toe kunnen voegen in de vorm van gastvrijheid of de sociale waarden die door eten en eetgewoonten worden uitgedrukt (wie op welk moment kan mee-eten). Veranderingen in de eetcultuur betreffen syntaxis, lexicon en semantiek. In dit hoofdstuk zal blijken dat de structuur van de maaltijd minder makkelijk verandert dan de producten, zoals een taal makkelijker woorden opneemt dan van syntaxis verandert. De opvattingen over gastvrijheid blijken ook te kunnen veranderen, zij het langzaam. Over een langere of kortere termijn bezien is eetcultuur, evenals andere vormen van cultuur, in al haar facetten veranderlijk.

Deel 1 De introductie van pasta

De basiskookboeken

> Leg de macaroni op een vergiet en overgiet ze flink met kokend water. Kook ze daarna ½ à ¾ uur in de melk met een snuifje zout. Voeg er, als ze gaar is, de suiker, de helft der boter en de gewasschen, even opgekookte rozijnen bij. Plaats deze massa in een vuurvasten schaal, bestrooi hem met een fijngestampte beschuit en verdeel de rest der boter in stukjes daar boven op. Zet hem ½ uur in een matig warmen oven. (*Meulenhof's Menu-Kookboek* 1920)

Echt smakelijk klinkt dit recept tegenwoordig niet meer en veel gegeten wordt het zeker niet. Recepten voor zoete macaroni, macaronipudding en macaronitaarten waren echter in het begin van de twintigste eeuw geen uitzondering. Door deze recepten kwamen Nederlandse huisvrouwen voor het eerst in aanraking met deegwaren als macaroni. De zoete macaroni is inmiddels vervangen door Lasagne Bolognese en tagliatelle met pesto. Tussen de zoete macaroni en de tagliatelle met pesto ligt een hele eeuw.

Onze beschrijving van de manier waarop pasta in de Nederlandse keuken werd geïntroduceerd, stoelt op de analyse van 76 kookboeken die in Nederland verschenen, waarvan 26 van Nederlandse huishoudscholen (Berendsen 1997) en alle edities van het Vlaamse *Ons Kookboek* (Mestdag 2001). De Nederlandse en Vlaamse eetculturen verschillen. De Vlaamse keuken is rijker en lijkt soms meer op de Franse. Maar de Vlaamse en Nederlandse keukens hebben ook veel met elkaar gemeen (Askegaard 1995, 27), zeker wanneer het gaat om de structuur van de maaltijd en de receptie van de Italiaanse keuken. Omdat in het kader van dit verhaal de verschillen minder belangrijk zijn dan de overeenkomsten, worden beide keukens gemakshalve aan elkaar gelijkgesteld en wordt er geschreven over de Nederlandse keuken, hoewel wat er staat ook opgaat voor de Vlaamse.

De kookboeken die geanalyseerd worden, zijn in tweeërlei opzicht interessant. De leraressen van het, aan het einde van negentiende eeuw opgerichte, kook- en huishoudonderwijs behoorden tot de vroegste voorlichtsters op het gebied van koken en eten in Nederland. Zij schreven een stroom van zeer bekend geworden huishoudschoolkookboeken. Dit waren basiskookboeken waarin alle producten en technieken zorgvuldig werden uitgelegd, met het accent op voedingswaarde en een voedingskundig verantwoorde samenstelling van menu's. Het gaat om kookboeken als *Eenvoudige berekende recepten* van Martine Wittop Koning, *Het Haagse Kookboek* van de Huishoudschool Laan van Meerdervoort, Wannée's *Kookboek van de Amsterdamse Huishoudschool* in Nederland en *Ons Kookboek* van de Belgische Boerinnenbond in Vlaanderen. *Eenvoudige Berekende Recepten* verscheen aan het begin van de twintigste eeuw en werd herdrukt tot in de vroege jaren vijftig. Wannée en *Het Haagse Kookboek* beleefden aangepaste herdrukken tot in de jaren negentig.

De kookstijl van de basiskookboeken wordt in *The Penguin Companion to Food*, een meer dan duizend pagina's tellende eet-encyclopedie van Alan Davidson als typerend voor de Nederlands-Vlaamse keuken gezien. Huishoudonderwijs en kookboeken als deze hebben bijgedragen aan de uniformering van de tot 1960 regionaal diverse eetcultuur en maaltijdpatronen (Jobse-van Putten 1995, 499-506).

'Italiaansch' deeg

Pasta is, in tegenstelling tot aardappelen en rijst, een vrij jong ingrediënt in de Nederlandse keuken. Het heeft pas in de loop van de twintigste eeuw een plaats veroverd op het bord. Aan het begin van de twintigste eeuw waren macaroni en vermicelli de enige bekende pastasoorten (Berendsen 1997, 23; Mestdag 2001, 68). Ze werden geïntroduceerd als vervanging van andere ingrediënten in zoete en hartige gerechten. Macaroni werd in de jaren twintig gebruikt als een vervanger van griesmeel of rijst in pudding en als equivalent van tapioca in melksoep. Vermicelli of 'Italiaansch' deeg werd in de plaats van aardappelen gebruikt om soep te binden. Recepten en gerechten werden niet aangepast, alleen een ingrediënt werd vervangen. Het gebruik van Italiaanse deegwaren had niets te maken met de Italiaanse keuken. Dit onopvallende eerste gebruik is de laatste decennia verdwenen. Gebonden soepen zijn minder populair en in zoete bereidingen zoals puddingen of taarten komt pasta niet meer voor (Berendsen 1997, 34-36 en 43; Mestdag 2001, 68).

In de jaren twintig werd macaroni geïntroduceerd als voorgerecht. *Ons kookboek* presenteerde reeds in zijn eerste editie in 1927 drie bereidingen met macaroni als voorgerecht. Twee daarvan, macaroni met kaas en macaroni met ham, waren ovengerechten. Macaroni met eieren was een warm gerecht waarbij het gebakken ei op een schotel werd geschikt, met daaromheen een krans van macaroni, bestrooid met geraspte gruyèrekaas. Macaroni kon als voorgerecht worden geïntroduceerd omdat de eerste gang in de maaltijdstructuur zich, in tegenstelling tot een hoofdgerecht, kenmerkte door een flexibele vorm. Ook de nu geijkte combinatie van pasta met tomaten deed haar intrede in de jaren vijftig als warm voorgerecht en de populairste pastasoort, spaghetti, leerden we op dezelfde wijze kennen in de jaren zestig. De eerste gang bood, in tegenstelling tot het hoofdgerecht, voldoende potentieel om het gebruik van deegwaren al vanaf de jaren twintig en in versneld tempo vanaf de jaren veertig te introduceren in kookboeken als een voorgerecht bij het warme middagmaal (Mestdag 2001, 70; Berendsen 1997, 35).

Bij het avondmaal werden deegwaren eveneens relatief snel populair. Sedert het begin van de twintigste eeuw was dat avondmaal idealiter een broodmaaltijd (Jobsevan Putten 1992). Het moest echter, volgens de voedingsleer, voor het slapen gaan vooral een lichtverteerbare maaltijd zijn. In 1941 suggereerde *Ons kookboek* als 'lichte' avondmalen en alternatief voor een broodmaaltijd gerechten als macaroni met béchamelsaus en geraspte kaas gegratineerd in de oven, of vis overgoten met peter-

seliesaus en geserveerd met boterhammen of macaroni. In 1955 vulden gekookte macaroni met tomatensaus en hard ei, of gekookte vis de avondmaalsuggesties aan. In 1964 raadde *Ons kookboek* zelfs alle gerechten die bij de rubriek deegwaren waren ondergebracht als eenvoudige avondmalen aan. Spaghetti op zijn Bolognees en macaroni met ham en kaas deden in de jaren zestig hun intrede als avondmaal. Opmerkelijk is echter dat in 1964 deegwarenbereidingen niet alleen in aanmerking kwamen bij eenvoudige, lichte avondmalen, maar ook als hoofdgerecht bij een feestelijk avondmaal. Koude macaronischotel gevolgd door meloen of macaroni gevolgd door verse aardbeien waren twee van de zestien suggesties voor zondagse en feestelijke avondmalen. De andere suggesties, zoals hors d'oeuvre, braadkip met champignons en fruitsla, beantwoordden wel aan de traditionele opeenvolging van voorgerecht, drieledig hoofdgerecht en nagerecht. In diezelfde editie deed *Ons kookboek* 21 suggesties voor eenvoudige avondmalen, waarvan vijf met deegwaren werden bereid. Macaroni met tomatensaus en sardienen, gevolgd door fruit of spaghetti op zijn Napolitaans, gevolgd door yoghurt met bessensiroop, waren net als pannenkoeken of kaasboterhammen suggesties voor een eenvoudig avondmaal. In de jaren zestig stonden de deegwarenbereidingen dus op de drempel tussen het alledaagse en het bijzondere. Macaroni werd in aangepaste vorm gegeten, maar desondanks werd het exotische benadrukt. Het ‘exotische’ karakter van de recepten kon het overtreden van het traditionele maaltijdpatroon toen nog compenseren.

Vanaf de jaren zeventig kwamen deegwarenbereidingen in een volgende fase van het acceptatieproces terecht. Ze werden steeds minder met het exotische geassocieerd en waren daarom niet meer geschikt om op feestelijke en zondagse maaltijden geserveerd te worden (Jobse-van Putten 1995, 20). Deegwaren waren vanaf de jaren zeventig een doordeweeks gerecht geworden (Berendsen 1997, 58), dat bovendien de complexe structuur van feestelijke avondmalen in het gedrang bracht. *Ons kookboek* sloot deegwarenbereidingen vanaf 1972 dan ook uit als feestelijk hoofdgerecht (Mestdag 2001, 80-81).

Pasta als hoofdgerecht: worden aardappeleters pasta-eters?

Nederlanders eten pasta niet zoals Italianen dat doen. Een bord pasta heeft een heel andere plaats in de Nederlandse maaltijdstructuur dan in de Italiaanse. Italianen kennen niet één hoofdgerecht, maar een *primo* en een *secondo piatto* (een eerste en een tweede gerecht). In feite is de *primo* tweeledig. Buiten soep vormen deegwaren, rijst, polenta of een ander type basisvoedsel het centrale element van de *primo*. De bouillon of de saus smukken de pasta op en geven hem smaak. De *secondo piatto* bestaat uit een vlees- of visgerecht dat geserveerd wordt met groenten en brood. De *primo* verhoudt zich echter niet tot de *secondo* zoals een voorgerecht zich verhoudt tot een hoofdgerecht in de Nederlandse keuken. Daar dient een voorgerecht om de smaak op gang te brengen en heeft het hoofdgerecht een verzadigende functie.

Deegwaren konden aanvankelijk wel verwerkt worden in koude en warme voorgerechten, maar de Nederlandse versie van de spaghetti Bolognese is door de zware saus te copieus om geserveerd te worden als voorgerecht. Italianen serveren hun spaghetti Bolognese echter wel als *primo*. Hun saus dient alleen om de pasta wat smaak te geven, terwijl ze in Nederland de eetlust verzadigt (Berendsen 1997, 55).

Ondanks haar verzadigende functie kon een pastabereiding in de ogen van Nederlanders niet zonder problemen geserveerd worden als hoofdgerecht omdat een bord pasta niet voldoet aan de drieledige structuur van een traditioneel hoofdgerecht. Een typisch Nederlands hoofdgerecht bestaat uit drie afzonderlijk gekookte en apart geserveerde onderdelen: aardappelen, groenten en vlees of vis. Aardappelen passen bij alles, zo blijkt uit de suggesties bij vlees- en visschotels in *Ons kookboek* (1999). Wild, konijn, schaap, varkensvlees, geit, visgerechten en lam worden in 1999 vrijwel altijd met aardappelen gecombineerd. Ze komen in verschillende bereidingswijzen voor (frites, puree, gekookt) afhankelijk van de aard van de hoofdschotel. Ze worden nooit in de naam van het recept vermeld en dat wijst op het vanzelfsprekende van aardappelen en het uitzonderlijke van andere producten als hoofdbestanddeel (Mestdag 2001, 74-77). Pasta past volgens de kookboeken lang niet bij alles, maar kan wel in alle gevallen door aardappelen worden vervangen.

‘Milaansche’ soep

Aanvankelijk waren de Nederlandse consumenten snel tevreden wanneer zij thuis Italiaans wilden eten. Het toevoegen van deegwaren was voldoende reden om de vreemde oorsprong van het recept te benadrukken. Soep met macaroni werd meteen ‘Milaansche’ soep (*Ons kookboek* 1927, *Ons kookboek* 1964; Mestdag 2001, 69). Ook de toevoeging van ingrediënten als ansjovis of rauwe ham was in de jaren zestig en zeventig reden om recepten etiketten te geven als ‘op zijn Napolitaans’, ‘van Capri’, ‘van Parma’, ‘Siciliaans, Romeins’, ‘op zijn Florentijns’ of ‘op zijn Milanees’. Hier zien we opnieuw dat het exotische meer zat in de naam dan in het gerecht zelf. Deze bereidingen hadden weinig te maken met hoe recepten of gerechten in Italië werden klaargemaakt (Mestdag 2001, 69). Ze wijzen er alleen op dat het aantrekkelijk werd gevonden om een gerecht een Italiaanse allure mee te geven, maar het deed er nog maar weinig toe of de recepten authentiek Italiaans waren. Bovendien was er tot eind jaren zeventig weinig creativiteit en culinaire expertise nodig om een Italiaans gerecht op tafel te toveren.

De jaren zeventig en tachtig waren een scharnierpunt in de acceptatie van de Italiaanse keuken. Afkeuring van de originele Italiaanse keuken sloeg om in waardering. De trend naar vermeend authentiek Italiaans was ingezet, zoals blijkt uit de introductie van recepten als ossobuco. Tegelijkertijd waren consumenten nog vrij makkelijk om de tuin te leiden met verbasterde producten en recepten. Halverwege de jaren tachtig kwam de Nederlandse pastafabrikant Honig met een scala deegwa-

ren op de markt met gekke namen. Vlinderoni, kronkoli, rotelloni en figuroni klonken een beetje Italiaans, maar waren dat niet (Berendsen 1997, 25-26). Het is pas sinds de laatste twee decennia niet meer voldoende dat een recept of product Italiaans klinkt. Een gerecht moet nu volgens de Italiaanse traditie bereid worden, liefst met originele ingrediënten (Berendsen 1997, 39).

De hang naar authenticiteit blijkt ook uit het kookproces. In het midden van de twintigste eeuw werden de macaroni in stukjes gebroken, soms zelfs nog gespoeld of geweekt en dan een half uur gekookt. Ongetwijfeld waren de deegwaren toen van een andere kwaliteit en vereisten ze een langere kooktijd, maar toch kookten Italianen ook toen reeds pasta van een gelijke dikte minder lang. Vanaf de jaren zestig mogen macaroni of spaghetti volgens de kookboeken niet meer worden gebroken (Berendsen 1997, 24) en wordt er een kooktijd van slechts negen minuten aangeraden 'indien ge ze op zijn Italiaans, dus met een zekere vastheid wilt' (*Ons kookboek* 1964, 207; Mestdag 2001, 85). Pas in 1985 maken we kennis met de Italiaanse culinaire term *al dente* (Mestdag 2001, 85) en dat is ook de manier waarop we tegenwoordig pasta behoren te koken.[1]

Toch eten Nederlanders pasta niet helemaal volgens de Italiaanse etiquette. Italianen eten spaghetti namelijk alleen met een vork. Ze vinden het gebruik van een lepel onbeleefd. Volgens het Italiaanse kookboek *Il cucchiaio d'argento* (1950) eet men spaghetti als volgt:

> De spaghetti mag in geen geval in kleine stukjes gesneden worden, noch met de vork, noch met het mes. Deze wordt rond de vork gedraaid en daarna snel naar de mond gebracht. Het getuigt niet van goede manieren om naast de vork ook van een lepel gebruik te maken, die men als steunpunt gebruikt waartegen de spaghetti wordt opgerold. (*Il cucchiaio d'argento* 1950, 39)

In Italië gelden ook nu nog deze regels voor het eten van spaghetti.[2] Nederlanders hebben er echter geen probleem mee om spaghetti te snijden met mes en vork. Spaghetti eten met vork en lepel heeft opvallend genoeg juist een Italiaanse allure (Mestdag 2001, 85).[3] Je getuigt op die manier van een zekere beheersing van de Italiaanse culinaire traditie, hoewel Italianen het zelf anders doen. Vermoedelijk werd het gebruik van een lepel als steunpunt geïntroduceerd als hulpmiddeltje. Hiermee werd voorkomen dat de onervaren pastaliefhebber de spaghetti met mes en vork tot een onherkenbare brij zou vermalen. Tegelijk kon het eten van spaghetti op een beschaafde manier tot een goed einde worden gebracht. Bovendien werd in Nederland het eten met één instrument als onbeleefd ervaren. Alle gerechten, behalve soep, worden met vork en mes gegeten. Ongetwijfeld zal het gebruik om spaghetti met lepel en vork te eten, zonder vooraf te snijden, een aanvaardbaar compromis geweest zijn, dat nog hanteerbaar was ook.

De bestaande eetcultuur blijft in sommige gevallen zo sterk wegen dat verkeerde interpretaties over de Italiaanse keuken blijven bestaan. Volgens *Ons kookboek* eten

Italianen eerst soep en dan pas pasta. In werkelijkheid zijn soep en pasta net als risotto of gnocchi alternatieven die geserveerd worden als *primo piatto*.

De acceptatie van de Italiaanse keuken werd bevorderd door veranderde inzichten in de voedingsleer. Aan het einde van de negentiende eeuw werd de Italiaanse keuken door voedingsdeskundigen, in navolging van hun Amerikaanse collega's (Levenstein 1985, 10-11, en 1990, 235), aangemerkt als verspillend en ongezond. Ze werd ook gezien als een armeluiskeuken. Het eten van veel groenten was verspillend omdat die vooral uit water bestonden, het samen koken van producten was onsmakelijk en het gebruik van knoflook en kruiden was ongezond en te prikkelend. Italiaanse gerechten vielen niet binnen de classificatie eetbaar. Alleen de prestigieuze Franse keuken kon Italiaanse recepten omtoveren tot iets beschaafds, eetbaars of betrouwbaars. In kookboeken waren in het begin van de twintigste eeuw dan ook alleen bereidingen *à l'italienne* te vinden, en geen bereidingen *all'italiano*. Na de Eerste Wereldoorlog ontstond in de Verenigde Staten het inzicht dat de Italiaanse keuken eigenlijk niet verspillend en ongezond was (Levenstein 1990, 242) omdat voedingsdeskundigen de positieve kanten van het mediterrane dieet hadden ontdekt. De Italiaanse keuken werd geprezen vanwege de gunstige invloed op de gezondheid (Probyn 1998, 163). Het schrale, mediterrane dieet moest nu helpen om beschavingsziekten te bestrijden.

Olijfolie en knoflook werden in de kookboeken aanvankelijk gezien als te belastend voor maag en spijsvertering. Ook daarin kwam een omwenteling. Knoflook wordt echter pas in de laatste editie van *Ons kookboek* veelvuldig gebruikt en zelfs nu nog wordt er rekening mee gehouden dat de consument ‘Misschien [niet] houd[t] (...) van de geur of de smaak, maar [dat] knoflook (...) door iedereen in de keuken [zou] moeten gebruikt worden, al was het maar alleen omdat dit kruid de maag- en darmflora in optimale conditie houdt’ (*Ons kookboek* 1999, 850).

Deconstructie van de maaltijdstructuur

De acceptatie van de Italiaanse keuken werd mede mogelijk gemaakt door een deconstructie van de Nederlandse maaltijdstructuur. De drieledig warme maaltijd, bestaande uit een voorgerecht, hoofdgerecht en nagerecht, werd gereduceerd tot een hoofdgerecht, al dan niet gevolgd door een nagerecht. Het hoofdgerecht zelf vertoonde ook minder de drieledige structuur van aardappelen, vlees en groenten.

Belangrijk bij de acceptatie van de Italiaanse keuken is dat zich gedurende de laatste twee decennia een gelijkaardige ontwikkeling voordeed in Italië. Door de *destrutturazione alimentare* (deconstructie van de maaltijd) werd afgestapt van een maaltijd bestaand uit *primo*, *secondo* en *dessert*, en wonnen eenvoudiger maaltijdstructuren zoals alleen pasta en dessert, of alleen *secondo* en dessert aan belang. De vereenvoudiging van de Italiaanse maaltijd paste binnen een globale trend van verandering in de jaren tachtig. De deconstructie van de Italiaanse en de Nederlandse

maaltijdstructuur heeft de verschillen tussen beide afgezwakt. De Nederlandse pasta met tomatensaus als hoofdgerecht begint sterk te lijken op de Italiaanse *primo* die niet meer gevolgd wordt door een *secondo*.

Vervangers

Onderzoek van weekmenu's in het weekblad *Margriet* doet vermoeden dat deegwaren veel vaker op het menu stonden dan uit de kookboeken van huishoudscholen blijkt. Pastaschotels werden steeds populairder als hoofdgerecht en werden geserveerd met groente of sla om er een volwaardige maaltijd van te maken. 85 procent van alle deegwarengerechten die voorkomen in *Margriet's* weekmenu wordt geserveerd als hoofdgerecht. Pasta als hoofdgerecht vormt dus geen probleem voor de samenstellers van het weekmenu en hoogstwaarschijnlijk ook niet in de dagelijkse praktijk (Berendsen 1997, 52-55).

De bereidheid om aardappelen door deegwaren te vervangen is leeftijd- en klassengebonden. Ouderen zijn minder geneigd hun aardappelen te vervangen door alternatieven. Bij de jongeren, hoger opgeleiden en beter betaalden is de bereidheid om alternatieven voor de aardappel uit te proberen groter. Hogere sociale klassen beschikken over meer middelen om hun hang naar het exotische om te zetten in de praktijk. Zij zijn bereid om geld en tijd te investeren in het maken van zelfgemaakte verse pasta, op origineel Italiaanse manier geserveerd. Een hogere opleiding en een groot cultureel kapitaal lijken een minder conservatieve houding en de smaak voor het exotische te bevorderen (Warde 1999, 119). Tegelijkertijd geldt echter dat spaghetti en macaroni naast nasi en pizza het favoriete eten zijn van de hedendaagse studenten (*Metro*, 1 september 2004). Spaghetti uit een pak met saus uit een potje, wordt graag klaargemaakt door studenten omdat het makkelijk is, iedereen het lust en het goedkoop is. De gerechten zijn sneller klaargemaakt dan de zogenaamd typisch Nederlandse combinatie van aardappelen, vlees en groente.

Acceptatie

De introductie en acceptatie van ‘Italiaansch’ deeg in de Nederlandse keuken bestreek dus ongeveer een eeuw. De Italiaanse producten werden geïntroduceerd aan het einde van de negentiende eeuw, in zeer aangepaste vorm in de plaats van andere bindmiddelen. Vervolgens kreeg pasta een plaats als voorgerecht en als vervanger van de broodmaaltijd 's avonds. Daarna werd het gerecht, in de jaren zestig van de vorige eeuw, een hoofdgerecht in een feestelijke avondmaaltijd en als laatste kreeg het, in de jaren zeventig, een plaats als dagelijks hoofdgerecht. Na de introductie in sterk aangepaste vorm volgde een popularisering in semi-authentieke vorm in de pastavarianten van onder andere de Nederlandse fabrikant Honig, om pas als laatste

in een meer authentiek Italiaanse vorm op het Nederlandse bord te verschijnen. De pasta werd gedeëtniseerd om pas in een latere fase van acceptatie te worden gereëtniseerd.

Het klaarmaken van als origineel en exotisch beoordeelde recepten verschafte degene die deze bereidde een kosmopolitische uitstraling en dat werkte statusverhogend. Gebrek aan geld, tijd en kookkunst maakten echter ook dat macaroni en spaghetti in aangepaste vorm populair bleven, bijvoorbeeld bij studenten. De acceptatie van Italiaanse producten werd vergemakkelijkt omdat de Italiaanse keuken, onder invloed van nieuwe voedselkundige inzichten, niet langer als ongezond en onsmakelijk werd aangemerkt. Bovendien werd de acceptatie makkelijker door een gelijktijdige destructurering van zowel de Italiaanse als Nederlandse maaltijdstructuur.

Deel 2 Verandering van spijs doet eten

In de achttiende editie van Wannée's *Kookboek*, uit de jaren zeventig, werd verklaard waarom het kookboek een ingrijpende verjongingskuur had ondergaan. ‘Met de vele veranderingen in onze levensgewoonten, met de veranderde inzichten op het gebied van voedingsleer verandert immers ook het werk van de vrouw in en buiten haar huis.’ De samenstellers meenden dat een warme maaltijd niet altijd meer hoefde ‘te bestaan uit de in Nederland min of meer geijkte combinatie van aardappelen, groente, vlees of vis’. De opbouw van een maaltijd uit drie gangen - voorgerecht, hoofdgerecht en nagerecht - werd losgelaten. ‘Het gebruik van nagerechten is in de laatste tijd veel verminderd. Het wordt dikwijls vervangen door het geven van vruchten na de warme maaltijd.’ Reden was dat ‘rauwe vruchten’ populair waren, en dat ‘de “mode van de slanke lijn” maakte dat men, in de mening dat nagerechten dik maken’ ze verving door koffie of vruchten. Dat vereiste bovendien minder van de tijd en het talent van de huisvrouw. In Wannée werden recepten opgenomen uit andere landen ‘waarmee we op reis kennis maakten’. Al eerder was er aan het kookboek een deel toegevoegd waarin suggesties werden gedaan voor het bereiden van een rijsttafel ‘voor moeders en vrouwen van hen, die na enige tropenjaren, thuis wel eens een gerecht willen eten, dat hen aan de tropen herinnert’ (Wannée, zj, X, 281, 395).

In een notendop geeft Wannée's *Kookboek* hier informatie over de oorzaak van veranderingen in de Nederlandse eetcultuur. Nieuwe inzichten in voedingsleer, modes, kennismaking met recepten uit andere landen op reis, en de terugkeer van soldaten uit het voormalige Nederlands-Indië leidden tot veranderingen in de eetcultuur. Aan deze lijst kunnen we toevoegen de stijgende welvaart, huishoudtechnologische veranderingen, de opkomst van koken als hobby en verschuivingen in de taakverdeling binnen het gezin. Multinationale ondernemingen probeerden bovendien hun producten op zo veel mogelijk markten af te zetten. Dit leidde tot een internationalisering van de eetcultuur die weinig te maken had met migratie. Toch

hadden ook migranten invloed op veranderingen. Sommige producten die nu onderdeel zijn van de Nederlandse keuken, zijn ooit door migranten geïntroduceerd: het lichte ondergistende bier en de boterhamworst weerspiegelen de invloed van Duitse migranten in de negentiende eeuw. Witlof of Brussels lof werd in Nederland bekend door Belgische vluchtelingen, die in de Eerste Wereldoorlog hier hun verblijf hielden. Bij de rijsttafel is de invloed van migranten of repatrianten uit Nederlands-Indië duidelijk.

In het tweede deel van dit hoofdstuk kijken we naar de wisselwerking tussen de hierboven kort genoemde factoren die een eetcultuur beïnvloeden. Om zicht te krijgen op de mechanismen achter de veranderingen kijken we allereerst naar de eetcultuur van migranten. Over de rol van migranten bij de verandering van de Nederlandse eetcultuur is relatief weinig bekend, omdat bij het onderzoek naar eetcultuur en migratie de nadruk ligt op de vraag hoe migranten zich aanpassen aan de eetcultuur van het gastland en minder op de vraag hoe de eetcultuur van het gastland veranderde onder invloed van migratie (Mennell, Murcott en Van Otterloo 1992; Woollett, Marshall, Nicolson en Dosanjh 1994, 119-132; Gabaccia 1998; zie voor een uitzondering Van Otterloo 1990, 1-13). Juist omdat er over de verandering van de eetcultuur bij migranten reeds veel bekend is, kan een analyse van die veranderingsprocessen ons iets leren over de functie van een eetcultuur en mogelijkheden voor verandering. Vervolgens gaan we nader in op wat in de inleiding van dit hoofdstuk de syntaxis, lexicon en semantiek van de maaltijd is genoemd: wanneer, wat en met wie wordt er gegeten? Het gaat daarbij om ideeën betreffende eetbaar en oneetbaar, om de opbouw van de maaltijd en om de maaltijdstructuur. Voordat we een echt antwoord kunnen geven op de vraag wat er veranderde in de Nederlandse eetcultuur moet duidelijk zijn waardoor die eetcultuur werd gekenmerkt. Daarom eerst een toelichting op de kenmerken van de typisch Nederlandse keuken.

Verandering van eetcultuur bij migranten

> Iris wil nooit bij mij thuis spelen. ‘Het stinkt bij jullie,’ zei ze. ‘Je bent nooit bij ons thuis geweest,’ zei ik. ‘Hoe weet je dat nou?’
> ‘Maar wel bij Erica Kruin,’ zei Iris beslist, ‘en daar stinkt het. Jullie zijn dezelfde mensen.’
> (...)
> ‘Stinken wij?’ vroeg ik mijn moeder.
> ‘Hoezo?’ vroeg mijn moeder geschrokken.
> ‘Een meisje bij ons op school zegt dat het bij ons stinkt.’
> ‘Welk meisje?’
> ‘Ken je niet.’
> ‘Is ze wel eens hier geweest dan?’
> ‘Nee, bij Kruin.’

> ‘O,’ mijn moeder keek nu alsof ze het plotseling begreep.
> ‘Als ik kook, houd ik de keukendeur open zodat de lucht naar buiten gaat. Dan kan het niet stinken. Misschien doet de moeder van Erica dat niet.’
>
> ‘Dus we stinken wel als we de deur sluiten.’
> ‘Ach, onzin, als die Hollanders vis bakken of bloemkool en spruitjes koken stinkt het in hun huis net zo goed.’
> Ik heb het allemaal maar niet aan Iris uitgelegd.
> (...) Ik heb wel besloten dat Iris dus maar nooit in ons huis moet komen. Ik wil niet dat ze haar neus optrekt en zegt: ‘Jeetje, wat stinkt het hier,’ en weer verdwijnt (Marion Bloem, *Matabia*, 27-28).

In de roman *Matabia* van Marion Bloem leert de hoofdpersoon Sylvia de verschillen tussen groepen kennen. Zij en Erica Kruin zijn volgens haar vriendin Iris ‘dezelfde mensen’, en andere mensen dan de groep waartoe Iris zich rekent. Het zijn mensen die stinken omdat ze anders eten. Erica en Sylvia, kinderen van Indische Nederlanders, komen wel bij elkaar spelen, maar Iris niet. Bij ‘die Hollanders’ waartoe Iris behoort, stinkt het overigens ook, volgens de moeder van Sylvia, maar wel anders.

Eetgewoonten symboliseren en markeren culturele- en groepsgrenzen (Gabaccia 1998, 8; Schrover 1999). Kinderen internaliseren hun identiteit voornamelijk in de keuken en aan tafel (Starr Sered 1988, 132). Het is op die plekken dat de band met een bepaalde sociale groep en de daaraan verbonden geschiedenis, overtuigingen en gebruiken tot stand komen. Uit het voedsel dat ze al dan niet eten, kun je aflezen met welke groep mensen ze zich identificeren. De relatie gaat echter verder. Eetgewoonten bepalen niet alleen wat men eet maar ook met wie en met wie niet. Daardoor beïnvloeden de eetgewoonten het type en de diepgang van de onderlinge relaties en bepalen omgekeerd die relaties de grenzen van verandering in de eetcultuur. Die grenzen zijn echter, evenmin als de eetcultuur zelf, niet onveranderlijk.

Afhankelijk van de positie die oude en nieuwe groepen, gevestigden en migranten in het maatschappelijk bestel innemen, kan de functie van hun eetcultuur verschillen. Kenmerken van de eetcultuur kunnen worden gebruikt als een scheldwoord, als een grammatica van in- en uitsluiting: ‘spaghettivreter’, ‘knoflookvreter’ of ‘kaaskop’ en ‘kaas’. Het gebruik van aan eten gerelateerde scheldwoorden betreft meer soorten van groepsvorming en -onderscheiding dan alleen op grond van migratie of etniciteit. Uit woorden als ‘spruitjestype’, ‘zulthoofd’, ‘krotenkoker’ en ‘patatgeneratie’ blijkt dat een dergelijke etikettering ook wordt gebruikt voor sociale klassen, zonderlingen of leeftijdsgroepen. Eetcultuur is aan groepsvorming gerelateerd, maar niet noodzakelijk aan die langs ‘etnische’ lijnen.

Eten heeft voor migranten een scala aan diepgewortelde betekenissen (Gabaccia 1998, 48; Talbot 1998, 191-199; Kavasch 1997, 105). Het gevoel van vreemdheid en ontworteling in de nieuwe omgeving wordt erdoor verminderd. Het eten speelt een belangrijke rol in het uitdrukken en behouden van de identiteit in migrantenmigrantengemeenschappen. Het is een middel om saamhorigheid te ervaren en een

manier van etnische socialisatie. Veel migranten doen daarom moeite om althans het basisvoedsel dat ze voor de migratie gewend waren, te behouden (Lysaght 1998, 14-15). Of migranten hun voedingsgewoonten aanpassen aan de nieuwe omgeving wordt mede bepaald door de aard van het migratieproces. Wanneer migranten aansluiting vinden bij een groep reeds gevestigde en gewortelde landgenoten die voorzien in aankoop en distributie van voedingsmiddelen, hoeven zij hun eetcultuur niet of nauwelijks aan te passen. Als er geen voorgangers zijn, kunnen zij gewoontes van het nieuwe land overnemen of een nieuwe groepsgebonden traditie creëren. Zowel het migratiemotief als de terugkeerillusie beïnvloeden de wens om vast te houden aan voedingsgewoonten. Het verlangen ooit terug te gaan naar het land van herkomst leidt ertoe dat aan bepaalde gebruiken, niet alleen de eetgewoonten, wordt vastgehouden. Dit geldt ook voor gewoonten die op het moment van migratie weliswaar bestonden, maar die in het land van herkomst inmiddels in onbruik zijn geraakt (Veenis 1995).

Inkomen, sociale positie en religie spelen ook een rol bij het vasthouden aan gewoontes. Spijsvoorschriften beïnvloeden de mogelijkheden voor aanpassing (Schrover 1994). Hoe strakker en veeleisender de voorschriften zijn, hoe moeilijker de overname van elementen uit een andere cultuur is. Pogingen tot beïnvloeding van de eetcultuur van migranten komen met enige regelmaat voor. In kringen van Nederlandse beleidsmakers werd vlak na de Tweede Wereldoorlog aanpassing van de eetcultuur gezien als middel tot integratie. Repatrianten uit Nederlands-Indië werden door de overheid gehuisvest in pensions waar ze, ‘voor hun eigen bestwil’, slechts tweemaal per week rijst te eten kregen. De rest van de week moesten ze wennen aan de Nederlandse pot, met als hoofdbestanddeel aardappelen (Van Otterloo 1990, 214). Bij de komst van de eerste gastarbeiders werd aanpassing minder benadrukt omdat deze migranten tijdelijk zouden zijn. Het Voorlichtingsbureau voor de Voeding gaf in 1964 speciale kookboekjes uit voor degenen die voor Spaanse of Italiaanse gastarbeiders moesten koken. Hierin stonden tips en suggesties over wat zij wel en niet lustten. Italianen moest men bijvoorbeeld geen gekookte bietjes en andere rode groentes voorzetten. De boekjes bevatten recepten voor tien personen waarbij moeilijk verkrijgbare Italiaanse en Spaanse ingrediënten waren vervangen door wat men in Nederland wel kon krijgen.

Geïnstitutionaliseerde vormen van beïnvloeding

Er bestaan geïnstitutionaliseerde vormen van beïnvloeding van de eetcultuur, zoals bijvoorbeeld legervoeding, schoolvoeding, en voeding in ziekenhuizen, bejaardenhuizen en gevangenissen. In Engeland, de Scandinavische landen en de Verenigde Staten is het gangbaar dat kinderen op school warm eten krijgen, maar in Nederland is die voorziening nooit geïnstitutionaliseerd. Bij de invoering van de leerplicht in 1900 is het wel voorgesteld, maar dat ketste af omdat vooral de christelijke partij-

en vonden dat de verantwoordelijkheid voor voeding bij de ouders lag (Den Hartog 1982, 74-75). In het schoolvoedingsdebat werd de grens getrokken tussen priv'e en publiek, en de warme maaltijd werd als een privé-aangelegenheid aangemerkt. Deze grens heeft onbedoelde, maar belangrijke gevolgen voor culturele uitwisseling op het gebied van eten.

Eten in het leger heeft, net als schoolvoeding, een homogeniserende werking op de eetcultuur. Dienstplichtige militairen met een zeer uiteenlopende geografische achtergrond kregen standaardeten voorgezet. Choenni heeft onderzoek gedaan naar de problemen die dienstplichtige militairen van Surinaamse origine in het Nederlandse leger hadden met het eten (Choenni 1995, 195-197). Kaderleden en hulpverleners van het leger spraken over een ‘voedselproblematiek’. Een migrant kaderlid vond dat woord stigmatiserend. ‘Ik zie het niet als een probleem. Ik bespreek het direct met die boys als iemand andere eetgewoonten heeft. Je gooit het in de groep en de jongens waarderen het dat iemand zo voor zichzelf opkomt. Ik heb er nooit problemen mee gehad’ (Choenni 1995, 195). Een migrante hulpverlener die geïnterviewd werd door Choenni zag meer problemen:

> Ik zit al jaren in het leger en toch maken mensen nog grappen, bijvoorbeeld als er iets van nasi of zo wordt geserveerd. ‘Goede kost voor jullie, hè,’ zegt men op een bepaalde toon. Ik lach af en toe mee en maak een grapje, maar eigenlijk vind ik zulke opmerkingen niet leuk. De aanpassingsdruk is heel hoog. Een ex-collega vroeg mij telkens of ik al was overgestapt van rijst naar aardappels. Ik moest hem teleurstellen. Op een gegeven moment zei hij dat rijst eigenlijk niet voor normale mensen is, maar voor vogels. Ik heb toen geantwoord: ‘Maar dan zou de lieve Heer ons geen mond hebben gegeven, maar een bek.’ Het is gewoon een probleem bij kaderleden dat ze iedereen hetzelfde willen hebben, maar mensen zijn anders. Het eten is niet smakelijk en ook de manier waarop het wordt bereid is niet zo hygiënisch. De meeste autochtonen maakt het niet zo veel uit. Voor allochtonen is eten vaak een ritueel en de beloning van de dag. (Choenni 1995, 196)

De hulpverlener signaleert in dit citaat niet alleen het verschil in wat er wordt gegeten, maar ook het verschil in ideeën omtrent vies en lekker, en vies en schoon. Verder wijst hij op een verschil in de beleving van het moment van de dag waarop wordt gegeten waardoor een individu buiten de groep wordt geplaatst.

Legerkoks bleken moeilijk aan spijsvoorschriften, zoals geen rund- of varkensvlees, te kunnen voldoen en de - wat ze noemden - ‘etnische kippen’ op het juiste moment op de juiste plaats te krijgen. Enkele officieren vonden dat de soldaten zich - in het kader van een training in overleving - moesten leren aanpassen aan wat de pot schafte. In zekere zin was de legerleiding in haar opstelling wel consequent. Nederlandse militairen die in de eerste helft van de twintigste eeuw naar Nederlands-Indië gingen, werden reeds voor vertrek bekend gemaakt met het eten van rijst of nasi.

De afwezigheid van schoolvoeding en het opschorting van de dienstplicht in 1995 betekenen dat twee geïnstitutionaliseerde vormen van beïnvloeding, die elders tot aanpassing en homogenisering van de eetcultuur leidden, in Nederland ontbreken.

Grenzen: eetbaar en oneetbaar; insluiting en uitsluiting

Bestudering van veranderingen in de eetcultuur van migranten - al dan niet opgelegd door anderen - leert ons zoals gezegd iets over de grenzen die worden getrokken. Wat kan er wel veranderen en wat niet? Het antwoord op die vragen heeft te maken met de grenzen tussen eetbaar en oneetbaar, de opbouw van de maaltijd en de maaltijdstructuur. Op deze punten gaan we hieronder nader in. Tussen migranten en gevestigden bestaat echter een belangrijk verschil. Voor gevestigden is de verandering in de eetcultuur vooral een keuze. Je kunt elementen uit een andere eetcultuur overnemen, maar je kunt het ook laten. Bij migranten speelt daarentegen ook onvrijwilligheid en noodzaak mee. Producten en ingrediënten zijn niet beschikbaar of anderen in de ontvangende samenleving menen dat migranten hun eetcultuur moeten aanpassen.

> '(...) Spaghetti met witte saus.'
> 'Wat is daarmee?'
> 'Spaghetti eet je met rode saus. Macaroni met witte saus.'
> 'Wat maakt dat uit? Het is precies hetzelfde deeg, het smaakt exact hetzelfde. Alleen de vorm is anders. Ik kan me niet voorstellen dat de vorm de smaak beïnvloedt.'
> 'Het maakt mij verder niet uit, je moet het zelf weten, maar het hoort niet.'
>
> Jacob zou er rekening mee houden. Net zo goed als hij geen spekjes door de saus deed. Hij had in het begin geprobeerd haar te overtuigen dat ze best varkensvlees kon eten, als ze zich toch niet aan de andere voorschriften uit de Koran hield. Asma had tegengeworpen dat het niets met geloof te maken had, maar dat ze varkens nu eenmaal vieze dieren vond. Jacob was voor het varken opgekomen. Het was een proper en buitengewoon intelligent dier. Ze haalde haar schouders op. Varkens konden slim en schoon zijn, maar ze wilde ze niet op haar bord. (Osinga 2004, 83)

De Nederlandse Jacob, de hoofdpersoon in Osinga's roman *Klare taal*, trouwt met Asma, van Marokkaanse afkomst. Hun eerste meningsverschil gaat over eetcultuur. Ten aanzien van de spaghettisaus wil Asma concessies doen, maar ze trekt een grens bij het eten van varkensvlees, ofschoon ze zich verder niet aan de voorschriften in de koran houdt. Varkensvlees is in haar optiek oneetbaar, ook los van spijsvoorschriften.

Ideeën over wat eetbaar is en wat niet zijn van invloed op de mate en snelheid van de overname van elementen uit een andere eetcultuur. Deze ideeën zijn niet

steeds gelijk. In veel christelijke landen rustte lange tijd een taboe op het eten van paardenvlees, Hindoestanen eten geen rundvlees en moslims en joden beschouwen varkens als oneetbaar (Harris 1986, 47-109). In westerse landen wekt het eten van ongedierte als ratten of huisdieren als honden of katten walging en afkeer op. Datzelfde geldt ook voor insecten, die in Afrika als lekkernij worden gezien (Harris 1986, 154-174). Voor iemand die is opgevoed met andere culinaire waarden, is de grens tussen konijn als eetbaar en poes als oneetbaar moeilijk voorstelbaar. Ook binnen Europa bestaan er verschillen. In mediterrane landen wordt orgaanvlees met graagte gegeten, terwijl dat in Noordwest-Europa als afval wordt beschouwd. Zo worden stierballen (teelballen van stieren) door Turkse migranten als lekker hapje gezien, terwijl ze onder sommige Nederlanders afkeer opwekken (Wynia 2005). Nederlanders vinden - in tegenstelling tot het merendeel van de andere Europeanen - dat sommige vis ook rauw gegeten kan worden; iets dat ze gemeen hebben met de Japanners. Binnen Nederland zijn er regionale verschillen en wordt de eetbaarheid van Brabantse lekkernijen als zult en balkenbrij buiten die provincie betwijfeld. Mensen zijn wel bereid nieuwe producten uit te proberen maar trekken een grens wanneer het gaat om in hun ogen oneetbare producten. Katten, varkensvlees of teelballen, hoe smakelijk ze ook zijn klaargemaakt, krijg je moeilijk door je keel wanneer je bent opgevoed met het idee dat die producten niet eetbaar zijn.

De opvattingen en gevoelens over eetbaar en oneetbaar veranderen onder invloed van modes, modernisering, globalisering en welvaartsgroei. Zo is in de laatste decennia rauwe vis in de vorm van Sushi ook buiten Japan geaccepteerd geraakt. De traditionele Griekse Paassoep (mayeritsa), gemaakt van lamingewanden en symbool van het einde van de vasten, heeft onder zowel Griekse migranten als onder Griekse ingezetenen afgedaan. Het eten van orgaanvlees was naast een religieus gebruik kennelijk ook een kwestie van armoede (Van Otterloo 1990, 299).

Opvattingen over eetbaar en oneetbaar bepalen niet alleen wat men eet, maar ook met wie men eet. Het vooruitzicht zelf een ‘oneetbaar’ product te moeten eten wekt walging op, maar ook het zien eten van iets oneetbaars door een ander doet dat. De Nederlandse gewoonte om bij feestelijke maaltijden wijn en bier te drinken kan tot ongemakkelijkheid en gevoelens van uitsluiting leiden bij mensen voor wie alcoholconsumptie verboden of niet gangbaar is.

> Hij hoort haar lachen, ziet dat ze een glas wijn in haar hand houdt en plotseiing irriteert het hem. Waarom houdt ze geen rekening met zijn gevoelens? Ze drinkt nooit meer alcohol in zijn nabijheid. Waarom moet er vanavond dan wijn gedronken worden? Wil ze zich groothouden voor haar zogenaamde vrienden? (Van den Berg 2001, 201)

Wanneer de christelijke Elise met haar islamitische vriend Abdul in Van den Bergs roman *Over grenzen heen* op bezoek gaat bij Elise's vriendinnen van vroeger voelt Abdul zich door het drankgebruik van de vriendinnen ongemakkelijk en buitenge-

sloten. Hij zou het liefste meteen weggaan en nooit meer bij de vriendinnen op visite gaan. Het zien drinken roept bij Abdul een gevoel van uitsluiting op.

Overschrijding van de ene grens - tussen eetbaar en oneetbaar - wordt ook in verband gebracht met het overschrijden van andere grenzen, bijvoorbeeld seksuele. Als de Marokkaanse romanfiguur Yusef, het alter ego van de auteur El Halal, in Rotterdam gaat studeren, betrekt hij een huis met drie andere islamitische studenten.

> De vader van Ali heeft er een huis gekocht, zodat we met z'n vieren bij elkaar kunnen wonen. Een moslimhuis. Een residentie van Ali, Hafid, Abdullay en mij, Yusef. 'Dat is veel beter voor jullie,' had ook mijn vader gezegd. 'Een willekeurig studentenhuis is niet beter dan een hoerenkast. En ze eten er nog varkensvlees ook'. (El Halal 2004, 21)

Afwijking van spijsvoorschriften en verwatering van de zedelijke moraal gaan in de ogen van de vaders hand in hand.

Naast de grenzen tussen eetbaar en oneetbaar, bepalen de opbouw en de structuur van de maaltijd de mogelijkheden voor verandering. Maaltijden zijn opgebouwd uit basisproducten (aardappelen en graan), aanvullende producten (vlees, vis of ei, melk en kaas, groente, peulvruchten) en hulpproducten (vetten, kruiden, zoetigheid, smaakmakers, fruit en drinken). Voor Italianen is pasta een basisproduct, voor Noord-Afrikanen is dat couscous en voor West-Europeanen zijn dat aardappelen. Sommige basisproducten worden hetzelfde genoemd, maar zijn anders. Het Turkse brood, met knapperige korst en een goed vermogen voor het opnemen van saus, verschilt van het Nederlandse brood in smaak en in functie.

Basisproducten worden als het minst veranderlijk gezien, gevolgd door de aanvullende producten en daarna hulpproducten (Koçtürk 1998, 162-166). Een voorbeeld van onderzoek onder Syrische vrouwen in Zweden en Pakistaanse in Noorwegen kan dat verduidelijken (Abdalla 1998, 167-177; Ruud 1998, 178-185). Op de vraag of zij de samenstelling van hun maaltijden sinds hun migratie hadden aangepast, antwoordden sommigen met 'ja' en anderen met 'nee'. In de praktijk bleken ze echter hetzelfde te bedoelen. De vrouwen maakten nog wel dezelfde gerechten, maar omdat bepaalde ingrediënten niet verkrijgbaar waren, gebruikten ze andere of lieten ze ingrediënten weg. Zo ontbraken sommige kruiden, ghie werd vervangen door margarine, tropisch fruit door appels en bananen, en de hoeveelheid vlees in de maaltijd was, ten gevolge van het hogere inkomen, toegenomen. Onder invloed van werk- en schooltijden waren ze bovendien één in plaats van twee warme maaltijden per dag gaan klaarmaken. Om deze reden antwoordden sommige vrouwen 'ja', omdat er wel degelijk dingen veranderd waren, terwijl anderen 'nee' zeiden, omdat de basisproducten en de receptuur grotendeels gelijk waren gebleven. Om de zaak nog ingewikkelder te maken verklaarde een aantal Pakistaanse vrouwen bovendien naast traditioneel Pakistaans ook Noors te koken, vooral voor de kinderen. Ze noemden daarbij visballetjes, pizza en pasta. Voor de Pakistaanse vrouwen waren

naast de visballetjes ook pizza's en pasta onderdeel van de Noorse eetcultuur (Ruud 1998). Ze passen zich aan, aan wat in hun ogen de Noorse eetcultuur is, hoewel dat wellicht niet door iedereen wordt onderschreven.

Nederlanders nemen uit andere eetculturen producten over maar de opbouw van de maaltijd blijft in eerste instantie ongewijzigd, zoals we eerder in dit hoofdstuk zagen bij de introductie van Italiaanse pasta. Veranderingen vinden stapsgewijs plaats. Als de romanfiguur Jacob zijn vriendin Asma meeneemt naar zijn ouders, past zijn moeder haar recept aan om de gast ter wille te zijn en haar het gevoel te geven welkom te zijn in het gezin.

> ‘We eten asperges. Daar is Jacob dol op.’
> (...)
> ‘Ik heb de ham weggelaten, want dat eten islamieten niet, toch?’
> ‘Dank u wel,’ zei Asma.
> ‘Ik heb het even opgezocht, maar biefstuk dat kan wel, heb ik begrepen.’
>
> ‘Dat zijn Hindoes, mam.’
> ‘Ja, ja, dat weet ik.’
> Asma knikt bemoedigend.
> ‘We hebben dus ook een biefstukje. Herman heeft er toch graag een stukje vlees bij’. (Osinga 2004, 63)

Het idee van Jacobs moeder om het gerecht asperges met ham, zonder ham te serveren illustreert de manier van aanpassing. Het gerecht blijft intact, slechts een ingrediënt wordt weggelaten.

Wat is de Nederlandse eetcultuur?

Eetcultuur is aan klasse, regio, gender en leeftijd gebonden. Desondanks bestaan er ook in een samenleving gedeelde ideeën over wat de nationale eetcultuur is. De jaren vijftig lijken beeldbepalend te zijn voor wat als de typisch Nederlandse eetcultuur wordt gezien. Derhalve gaat het bij veranderingen, zoals we zullen zien, vaak om een afwijking van dat beeld. Bij een beschrijving van de zogenaamd typisch Nederlandse eetcultuur moet onderscheid worden gemaakt tussen de zogenaamd typisch Nederlandse producten en een zogenaamd typisch Nederlandse maaltijdstructuur.

Voor een antwoord kijken we eerst naar restaurants. Een groep restaurants heeft zich verenigd onder de noemer *Neerlands Dis*. Zij voeren een rood-wit-blauwe soepterrine als beeldmerk en serveren nationale en regionale recepten, die verzameld zijn in het *Kookboek van de Eeuw*. Het initiatief voor *Neerlands Dis* werd genomen door het Nederlands Bureau voor Toerisme. *Neerlands Dis* en het *Kookboek van de Eeuw* worden ingezet in het kader van de zogenaamde Hollandpromotie. Het initia-

tief is gericht op toeristen die in Nederland typisch Nederlands willen eten, en op de door Nederlandse ondernemers georganiseerde Hollandweken buiten de landsgrenzen waar men iets Nederlands wil voorschotelen. De Nederlandse keuken wordt hierbij gebruikt als export- en promotieartikel.[4] De restaurants die zijn aangesloten bij *Neerlands Dis* hebben een gezamenlijk lente-, zomer-, herfst- en wintermenu. Onder de restaurateurs bestaat er consensus dat de Nederlandse keuken meer is dan alleen stamppot, maar wat dat dan precies is wordt niet duidelijk. Op het zomermenu van 2004 prijkt bijvoorbeeld een varkenshaasje klaargemaakt op zijn Spaans.

Nederlandse restaurants buiten de landsgrenzen kunnen ook een indicatie vormen voor het typisch Nederlandse. In 2001 opende in New York het Nederlandse restaurant NL de deuren. De Nederlandse eigenares zette als typisch Nederlandse producten kroket, zure haring en stamppot op het menu, naast Surinaamse roti en Indonesische rijsttafel, witlofsalade, aspergesoep en Brinta. Bij de rekening krijgt de klant geen pepermuntje, maar een dropje.[5]

Davidson noemt in *The Penguin Companion to Food* als het meest kenmerkende van de hedendaagse Nederlandse keuken de Indonesische restaurants met hun rijsttafels. Die restaurants hebben volgens Davidson hun weerslag gehad op wat mensen thuis eten: sojasaus, loempia's, saté, bami en nasi. Davidson merkt ook veranderingen op. Typerend voor de Nederlandse keuken zoals die bestond in de negentiende eeuw was het eten van veel vis. Geleidelijk werd dat minder. Er waren in het verleden ook veel seizoensgebonden producten: mosselen en verse haring in het mosselen haringseizoen, en boerenkool met worst, stamppot, erwtensoep en bruinebonensoep met roggebrood en spek in de herfst en de winter. Daarnaast is er het typische feesteten: op sinterklaasavond warme chocolademelk met speculaas, pepernoten, banketletters, chocoladeletters of taaitaai, en op oudejaarsavond oliebollen. Verder noemt Davidson sprits, beschuit met muisjes, appelflappen, als dessert pap en pudding, en natuurlijk Goudse of Edammer kaas. Opvallend genoeg ontbreken in deze opsomming de dropjes. Drop zoals die in Nederland wordt gegeten is buiten de landsgrenzen vrijwel onbekend. Elders in de encyclopedie wordt wel gemeld dat er landen zijn, zoals Nederland, waarin een taaie, harde, plakkerige, zoute dropsoort wordt gegeten.

Een andere bron voor informatie over het typisch Nederlandse zijn de internetsites die geëmigreerde Nederlanders de mogelijkheid bieden producten te bestellen die ze in den vreemde missen. Op de site Hollandwinkel.nl staat heel nadrukkelijk het zoete broodbeleg vermeld, waaronder hagelslag en muisjes, en verder Brinta, Haagse hopjes, zoute drop, pindakaas en Conimex-producten. Deze opsomming is kenmerkend en overlapt gedeeltelijk het aanbod van de andere sites, maar er zijn ook verschillen. De veel beperktere site Hollandsite.nl biedt slechts vijftien producten aan, waaronder bastognekoeken, Droste flikken, sambal en pindakaas. Hollandbymail.nl biedt een langere lijst producten met onder meer Douwe Egberts-koffie en Pickwick-thee, drop, hagelslag, stroopwafels, kaas, shag, pijptabak en sigaren, een groot assortiment Conimex-producten, Heineken bier, ontbijtkoek, eierkoeken,

worstenbroodjes, Droste chocolade, Brinta, negerzoenen, bastognekoeken, tompoezen, Haagse hopjes, Wilhelmina-pepermunt, advocaat en pindakaas. De site typicadutchstuff.com biedt ongeveer het hele assortiment van een Nederlandse supermarkt aan, met ook hier weer drop, stroopwafels, Droste flikken, kaas, Conimex en pindakaas. Opvallend zijn op deze site de anijsblokjes en de gestampte muisjes. Dutchtaste.com is vergelijkbaar in assortiment met typicaldutchstuff.com maar heeft naast de negerzoenen ook jodenkoeken. Per productgroep geeft dutchtaste.com aan wat de bestsellers zijn: vlokken en hagelslag, bokkenpootjes en speculaasbrokken, Conimex seroendeng, Maggi stamppot, en instantpudding van John Moir en Saroma.

Pindakaas is op alle sites opvallend aanwezig. De meeste pindakaas wordt wereldwijd in de VS gegeten, gevolgd door Nederland en op ruime afstand daarvan Suriname (Vuijsje en Van der Lans 1999). Pindakaas - sinds 1948 door Calvé gemaakt - werd omstreeks 1900 vanuit Suriname in Nederland geïntroduceerd via verlofgangers en handelscontacten. Suriname is de bakermat van de Nederlandse pindakaas. De drie pindakazen zijn echter niet hetzelfde. De Amerikaanse pindakaas is gladder, smeuïger en zoeter dan de Nederlandse variant; de Surinaamse pindakaas is scherper van smaak omdat er pepers in verwerkt zijn. De verschillen tussen de pindakazen leiden onder Nederlanders in het buitenland tot een vraag naar de Nederlandse variant.

Brinta, een afkorting van Breakfast Instant Tarwe, is ook een opvallend product op alle sites. Evenals veel van de andere zogenaamd typisch Nederlandse producten is het een recente nieuwkomer in de Nederlandse maaltijd. Het is een uitvinding van de Groningse firma Scholten en werd kort na de Tweede Wereldoorlog voor het eerst op de markt gebracht.[6]

Wat zien nieuwkomers als typisch Nederlands? In de roman *Zoon van de Souk*, van Lydia Rood en Mohammed Sahli, gaat de Marokkaanse hoofdfiguur Karim naar Nederland en vindt werk en onderdak bij het bloementelersechtpaar Dries en Miep. In Nederland vallen hem de vele fietsers op, het slechte weer en het verschil met de Marokkaanse eetcultuur. Zijn eerste Nederlandse maaltijd bestaat uit wat hij noemt twee dunne lapjes brood met dunne lapjes kaas. Het avondeten vindt hij in de regel ook vreemd.

> Je krijgt drie hoopjes: een van groente in water gekookt, een van aardappelen in water gekookt, en een stukje kaal vlees. Zo flauw dat yema [moeder] zich ervoor zou schamen! Als ze varkensvlees hebben, bakt Miep een ei voor mij. Ik mis pepers en uien en tomaten en paprika. Maar eens in de week eten we macaroni en dat heeft meer smaak, en in de winter dikke soep van bonen, en die is lekker. (Rood en Sahli 2004,159)

Bij het typisch Nederlandse van de maaltijdstructuur valt de vrij strakke opbouw op in de volgorde van maaltijden en tussendoortjes, gegeten op min of meer vaste tij-

den: ontbijt, koffie, lunch, thee, warm avondeten, koffie (Jobse-van Putten 1995, 249-275). De tussendoortjes zijn duidelijk gescheiden van de maaltijden en toegankelijk voor buitenstaanders, zoals werklieden die onderhoudswerkzaamheden aan het huis verrichten. De maaltijden zijn gezinsaangelegenheden en buitenstaanders horen daar niet bij. De strikte ordening van maaltijden en tussendoortjes, en de verschillen in toegankelijkheid bestaan niet in alle eetculturen (Choenni 1995, 196).

De Nederlandse eetcultuur wordt door buitenstaanders als bijzonder ongastvrij beschouwd (Van Otterloo 1990, 221; Willems en Cottaar 1989, 86-92, 164-168, 255-256). In de reeds genoemde roman *Over grenzen heen* keuren de ouders van de strengchristelijke Elise haar verkering met de islamitische Abdul af. Elise vertrekt met ruzie uit haar ouderlijk huis en vindt tijdelijk onderdak bij Jamila, de getrouwde zus van Abdul. De romanfiguur Jamila refereert aan de inmiddels bijna tot een cliché verworden Nederlandse ongastvrijheid wanneer Elise zich zichtbaar opgelaten voelt door de voortdurende stroom gasten in het huis van Jamila en haar man Faisal.

> Ik merkte dat je er moeite mee had dat ons huis regelmatig vol zit met vrienden van Faisal. Gastvrijheid behoort bij onze cultuur. Wij zijn niet zo vernederlandst dat we met een agenda klaarzitten om daar onze afspraken in te noteren. Iedereen is bij ons op elk uur van de dag welkom. We zullen nooit zeggen dat we moeten eten om onze gasten het gevoel te geven dat het tijd wordt om naar huis te gaan. Ze blijven gewoon mee-eten. (Van den Berg 2001, 107)

Het stereotype beeld is dat gasten die onverwachts rond etenstijd in Nederlandse gezinnen komen binnenvallen, niet worden uitgenodigd mee te eten. De maaltijden worden zo bereid dat er juist genoeg is voor iedereen, en er is nooit iets meer voor een ongenode gast.

Andersom ervaren autochtone Nederlanders de gastvrijheid van migrantengezinnen als uitzonderlijk en wijzen ze haar af, zoals blijkt uit de reactie van Piet Ouwendijk, een volkstuinhouder in Vijfsluizen. In zijn volkstuinencomplex hebben de afgelopen jaren steeds meer migranten een tuin gekregen. De oorspronkelijke bewoners moeten er nog aan wennen. De nieuwe volkstuinhouders gebruiken volgens de oudere bewoners te veel water en te veel kunstmest. Verder zijn hun erfafscheidingen onvoldoende. Ze gebruiken hun volkstuin ook anders. Ze barbecuen er meer in het weekend en vaak in grote groepen. Ze maken veel eten klaar, maar ze gooien het weg als het niet opkomt. In de ogen van de oudere volkstuinhouders is dat verspillend. De gastvrijheid van de nieuwe tuinders is eveneens opvallend:

> maar aan de andere kant bieden ze ons ook spontaan een bord met kippen aan. Nee, dat moet ik niet. Stel als ik dat aanneem, dan, eh, dan weet ik het niet, hoor. (*Migranteninformatie*, juli 2001 nr. 139, 18-21).



Afb. 3.1 Turkse en Marokkaanse families begonnen ermee, maar autochtone Nederlanders lijken de trend over te nemen: de uitgebreide picknick of barbecue in park of volkstuin, met veel familieleden en vrienden.

Piet Ouwendijk neemt het spontaan aangeboden eten niet aan. Waarvoor hij precies bang is, wordt uit het citaat niet helemaal duidelijk: vindt hij het aanbod te vreemd, te intiem of is hij bang voor wederkerigheid en vreest hij op zijn beurt de nieuwe volkstuingebruikers te moeten uitnodigen?

Behalve door de Nederlandse gehechtheid aan privacy en zuinigheid kan de ongastvrijheid ook worden verklaard door het vrij starre onderscheid dat in Nederland wordt gemaakt tussen de ‘endo-keuken’ en de ‘exo-keuken’ (Lévi-Strauss 1966, 586-595). De endo-keuken is wat gegeten wordt in de kleine huiselijke kring; de exokeuken is wat er geserveerd wordt als er gasten zijn. Wanneer het verschil tussen beide keukens groot is, vormt het ontvangen van onverwachte gasten een probleem. Immers, de mening heerst dat met de gewone dagelijkse kost geen goede sier kan worden gemaakt. Voor speciale gelegenheden met gasten kiezen gastheer en -vrouw liever iets heel bijzonders. Buitenstaanders kunnen niet mee-eten, niet alleen door de beperkte hoeveelheid maar ook omdat de dagelijkse kost niet het speciale eten is dat aan gasten is voorbehouden. Of deze lijn tussen buitenstaanders en gezinsleden inderdaad zo scherp wordt getrokken, hangt ook af van wie de gasten zijn. Minder formele gasten, zoals vriendjes en vriendinnetjes van de kinderen, kunnen makkelijker aanschuiven dan volwassenen.

De Nederlandse eetcultuur is in de afgelopen eeuw ingrijpend veranderd (Van Otterloo 2000, 238). De grote verschillen tussen sociale klassen, tussen regio's en

tussen stad en platteland zijn afgenomen. Afhankelijk van de regio werden er, aan het begin van de negentiende eeuw bijvoorbeeld, 's morgens pap, pannenkoeken, aardappelen of brood gegeten. In de voorbije eeuw zijn deze verschillen gesleten. Pap wordt nog wel gegeten bij het ontbijt, maar pannenkoeken en aardappelen zijn vrijwel verdwenen als ontbijtproducten. De veranderingen voltrokken zich niet altijd en overal in hetzelfde tempo. Ze verliepen over het algemeen van de hogere naar de lagere sociale klassen, van het verstedelijkte westen van Nederland naar de overige regio's, en van stad naar platteland. Na de regionale verschillen verdwijnen nu ook de nationale verschillen. Er is sprake van een geglobaliseerde eetcultuur, ofschoon er ook hier klassenverschillen zijn. Omdat de eetculturen van landen steeds meer op elkaar gaan lijken, zijn overname van elementen en uitwisseling tussen eetculturen gemakkelijker geworden. Tegelijkertijd roept het verdwijnen van regionale en nationale verschillen ook een tegenbeweging op en wordt verschil juist benadrukt en gecultiveerd.

De structuur van de maaltijd veranderde eveneens sterk in de afgelopen honderd jaar. Deze structuur, en dan vooral de tijd waarop warm werd gegeten, verschilde in de negentiende eeuw per klasse en per streek. De leden van de lagere sociale klasse stonden in de negentiende eeuw vroeg op en aten een warme maaltijd omstreeks het middaguur. In de hogere sociale klasse werd warm gegeten om drie uur 's middags. Opkomst van de fabrieksarbeid, gekoppeld aan pendel en verkorting van de middagpauze, leidde ertoe dat arbeiders niet meer thuis gingen eten, noch kregen zij een etenspannetje op het werk gebracht door hun vrouwen of kinderen. In plaats daarvan namen zij boterhammen mee naar het werk. Bij de burgerklasse verschoof de warme maaltijd van drie uur naar zes uur. De vrouwen, die verantwoordelijk waren voor de maaltijd, konden hierdoor drie uur langer profiteren van de nieuwe mogelijkheden die de stedelijke winkelcultuur van het einde van de negentiende eeuw bracht (Stokvis 1999, 112). Het winkelen als tijdverdrijf had aan het einde van de negentiende eeuw zijn intrede gedaan.

Het uiteindelijk resultaat van al deze verschuivingen was dat sinds de jaren zestig van de twintigste eeuw in vrijwel alle gezinnen 's avonds warm werd gegeten. De zogenaamd typisch Nederlandse gewoonte om 's avonds om zes uur met het gezin aan tafel te zitten voor de warme maaltijd, is feitelijk minder dan een halve eeuw oud en in sommige streken en klassen veel minder dan dat. Inmiddels is deze zogenaamde traditie al weer sterk aan erosie onderhevig. De gangbare verdeling in drie maaltijden afgewisseld met drie tussendoortjes begint eveneens te veranderen. Het ontbijt vervalt soms en de warme maaltijd als centraal eetmoment voor de hele familie lijkt her en der te verdwijnen. In plaats daarvan komen steeds meer eetmomenten, waarbij een geleidelijke overgang plaatsvindt naar het zogenaamde grazen (permanent eten van kleine hoeveelheden verspreid over de hele dag). In de jaren tachtig werd tien procent van de calorieën buiten de maaltijden geconsumeerd. In 1994 was dat dertig procent en in 2000 veertig procent (Jobse-van Putten 1995, 495). Daar juist het strak vasthouden aan vaste eetmomenten door migranten als iets

typisch Nederlands wordt opgevat (Wynia 2005, 86) is het verdwijnen daarvan opvallend.

Waardoor veranderde de eetcultuur?

De invloed van migranten is slechts een van de factoren die hebben geleid tot veranderingen in de eetcultuur. Vijf andere factoren speelden een belangrijke rol. Ten eerste is er de gestegen welvaart. De ruimere inkomsten werden uitgegeven aan meer, andere en betere voeding. Een toename van het inkomen aan het einde van de negentiende eeuw leidde tot de doorbreking van het eenzijdige menu van pap en aardappels, dat lange tijd het menu van de armen had gevormd. De vraag naar aardappelen verminderde, die naar vlees, vis, groente en fruit nam toe. Na de jaren zestig van de twintigste eeuw werden door de gestegen welvaart de buitenlandse vakanties populair. Wat Nederlanders op vakantie in het buitenland hadden gegeten wilden ze thuis ook uitproberen.

Ten tweede zijn er de huishoudtechnologische veranderingen. De introductie en verbreiding van het vierpitsfornuis in de eerste helft van de twintigste eeuw maakte het mogelijk om gerechten gescheiden te bereiden en dus te serveren. Het voor de Nederlandse keuken typerend geachte gescheiden serveren van vlees, aardappelen en groenten werd pas gebruikelijk nadat steeds meer gezinnen - en niet alleen de rijken - de beschikking kregen over een fornuis met meerdere pitten.

Verstedelijking betekende, in de derde plaats, dat er minder mogelijkheden kwamen om ingemaakte en gedroogde producten te maken en op te slaan. In de stad was beperkte opslagruimte, maar in tegenstelling tot het platteland waren er wel voldoende mogelijkheden voor dagelijkse inkoop van etenswaren. Het gevolg was een verschuiving van gedroogde en ingemaakte naar verse producten (Van Otterloo 1990, 224). De introductie van de koelkast in de jaren vijftig van de twintigste eeuw maakte een dagelijkse gang naar de winkels overbodig.

Het gevolg van bevolkingsgroei, verstedelijking en welvaartstoename sinds het einde van de negentiende eeuw was, in de vierde plaats, dat een verhoudingsgewijs kleine groep producenten een grotere groep consumenten van producten ging voorzien. Samen met de toename en diversificatie van de vraag leidde dit tot veranderingen in bestaande productiewijzen en de ontwikkeling van geheel nieuwe producten. Voedingsmiddelen zijn vrijwel allemaal sterk industrieel bewerkt geraakt. Bovendien zijn ook het aantal variaties en bereidingswijzen aanzienlijk toegenomen. De aardappelverwerkende industrie bijvoorbeeld fabriceert sinds 1960 van gewone aardappelen instant aardappelpuree en stamppotten, chips, voorgebakken frites en aardappelkroketten. Veranderingen in transportmethoden zijn voorts belangrijk voor het productenaanbod. Hierdoor verdwenen geleidelijk de seizoensverschillen en eten we nu buiten het seizoen aardbeien uit Chili en sperziebonen uit Afrika.

Omdat deze producten uit andere werelddelen ook in de winter te koop zijn hebben ze koolrapen en knollen kunnen verdringen.

Er zijn, ten vijfde, ook modes in de eetcultuur aan te wijzen. Aandacht voor gezondheid, diervriendelijkheid en milieu hebben geleid tot de opkomst van reform- en ecologische of biologische winkels; een trend waar vervolgens door de reguliere winkels op werd ingespeeld.

Opsomming van de nieuwe producten die op de Nederlandse markt kwamen in de afgelopen vijftig of honderd jaar zou een schier eindeloze lijst opleveren. Het assortiment van een hedendaagse supermarkt zou met meer dan de helft worden teruggebracht als we veertig jaar teruggaan in de tijd. Gaan we honderd jaar terug dan verdwijnt meer dan driekwart uit de schappen. Het aanbod werd breder, maar de groep die bepaalde wat het aanbod was en hoe het werd gepresenteerd via reclame werd kleiner. De rollen van producent, handelaar en bemiddelaar die hieronder worden besproken, kwamen in elkaars verlengde te liggen of vielen samen.

Bemiddelaars

Vernieuwingen doorlopen gewoonlijk een cyclus waarbij ze eerst door jongeren en hoger opgeleiden worden uitgeprobeerd en vervolgens door anderen overgenomen. De *early adopters* - de gevestigden die als eerste een vernieuwing brengen in de eetcultuur en die hun naaste omgeving stimuleren tot iets nieuws - zijn ook de mensen die veel reizen en frequent buitenshuis eten. Vernieuwingen verspreidden zich in het algemeen van het verstedelijkte westen van Nederland naar het oosten en het zuiden, maar er zijn ook voorbeelden van een tegengestelde beweging, zoals in het geval van de patat. In het westen vinden we meer en gevarieerdere etnische winkels en restaurants en meer migranten. Verbreiding kan snel gaan. Chinese restaurants wisten bijvoorbeeld relatief snel door te dringen tot zelfs de kleinste provincieplaatsen (Rijkschroeff 1998). Naast deze patronen van verbreiding doorlopen nieuwe recepten en producten ook nog twee andere cycli. Ten eerste worden ze, zoals het voorbeeld van de macaroni in het eerste deel van dit hoofdstuk liet zien, eerst als een speciale, zondagse of feestelijke maaltijd uitgeprobeerd om pas later op te schuiven naar het dagelijkse menu. Ten tweede worden vernieuwingen, zoals we zagen, eerst in een aan de Nederlandse smaak aangepaste vorm geïntroduceerd om na enige tijd weer dichter bij het originele recept te komen (Jobse-van Putten 1995, 20). Ze worden eerst gedeëtniseerd en vervolgens gereëtniseerd.

Waar hebben de *early adopters* hun innovaties vandaan? Ten eerste zijn er de bemiddelaars binnen de voedingswereld van productie, distributie en bereiding. Ten tweede zijn er de bemiddelaars daarbuiten, zij het dat zij nauw met deze economische sectoren verbonden zijn.

Tot de eerste categorie bemiddelaars behoren grote en kleine voedingsmiddelenbedrijven, zoals de producenten Honig, Knorr, Conimex, supermarktketens als

Albert Heijn en etnische bedrijven, waaronder winkels, restaurants, islamitische slagerijen en cateraars. De tweede categorie bemiddelaars, op zichzelf heel gevarieerd samengesteld, bestaat uit een veld van media en mediërende personen en instanties: informerende en voorlichtende professionals en hun producten, advertenties en tijdschriften met artikelen over koken, kookrubrieken en recepten (*Margriet*, *Aller-Hande*), kookboeken, kookprogramma's op radio en tv, demonstraties en tentoonstellingen. Daarnaast zijn er gelegenheden waarbij buitenshuis gegeten wordt: bij vrienden, op feestjes of op het werk.

Winkels en restaurants van migranten spelen eveneens een rol bij de overname van elementen uit een andere eetcultuur. Migranten proberen, zoals we zagen, na aankomst in het gastland hun eetgewoonten vast te houden. Hierdoor ontstaan mogelijkheden voor handelaars en cateraars die zich richten op de eigen etnische groep. ‘Etnische’ winkels hebben een veel bredere functie dan alleen levensmiddelenvoorziening. Ze zijn ook een ontmoetingsplek van mensen met dezelfde eetgewoonten. Mensen eten niet alleen bepaalde producten, maar tonen door het bezoek aan bepaalde winkels hun affiniteit met een groep. Na verloop van tijd treedt het etnisch eetbedrijf buiten zijn eigen grenzen, omdat gevestigden de nieuwe etnische markten willen verkennen. Het etnische bedrijf ontwikkelt een eigen economische dynamiek, waarvan het etnisch ondernemerschap buiten de eigen etnische groep een belangrijk onderdeel uitmaakt. Het gaat zich mede op gevestigden richten en kan dan een bemiddelaar worden in verandering van de eetgewoonten van gevestigden. In deze hele ontwikkeling spelen prijzen een belangrijke rol. De eerste winkels van gastarbeiders in de Utrechtse wijk Lombok verkregen hun Nederlandse klandizie vooral door de lage prijs van hun producten. Niet alleen Turken kochten in de jaren tachtig bij de Turkse winkeliers, de helft van de klanten was niet Turks (Bovenkerk e.a. 1985, 287).

Onder invloed van migranten veranderde de afgelopen decennia de manier van verkopen. In de jaren zeventig boden supermarkten steeds meer groente en fruit in verpakte vorm aan. De markthandelaren, die hun producten los verkochten, probeerden hun klanten af te houden van het zelf pakken van groente en fruit. Immigranten waren dat niet gewend. Ze wilden zelf hun keuze kunnen maken en de rijpheid van meloenen of mango's testen door er aan te voelen. Geleidelijk pasten de verkopers - winkeliers en marktkooplui - hun gedrag aan uit vrees hun Nederlandse en niet-Nederlandse klanten te verliezen. De supermarkten volgden deze trend en boden klanten de gelegenheid om zelf hun groente en fruit uit te zoeken en af te wegen.

Buitenshuis eten zonder op reis te zijn, is een vrij recente ontwikkeling (Scholliers 1993). Daarmee zijn ook de restaurants zoals we die nu kennen een recent verschijnsel. Anders dan de ‘etnische’ winkels richten de ‘etnische’ restaurants zich merendeels op een niet-etnisch publiek. Chinese restaurants worden, met enkele uitzonderingen, zelden bezocht door Chinezen en de clientèle van Italiaanse restaurants bestaat niet uit Italianen. De eerste Chinese en Chinees-Indische restaurants



Afb. 3.2 De rijsttafel is een kenmerkend onderdeel van de Nederlandse eetcultuur geworden. Hier restaurant Bali in Scheveningen, ca 1957.

werden bezocht door studenten, kunstenaars en verlofgangers uit Nederlands-Indië en later de Nederlandse militairen die na de onafhankelijkheidsoorlog van Indonesië terugkwamen. Studenten en kunstenaars bezochten de restaurants vooral omdat ze goedkoop waren (Cottaar 2000). Voor de oorlog en in de jaren veertig en vijftig waren de prijzen er laag en de porties groot. Grote porties voor weinig geld was overigens een meer algemene voorkeur van Nederlanders (Rijkschroeff 1998).

Bij de eerste kennismaking met de Chinese restaurants, in de jaren dertig, moesten de Nederlandse klanten nog erg aan de nieuwe keuken wennen. De loempia werd door een journalist van het *Algemeen Handelsblad* beschreven als:

> Een enorme bleke croquette in den vorm van een groot saucijzenbroodje, met droge groente als vulsel. Veel pittige sambal en soya moeten er geur en smaak aan geven. (*Algemeen Handelsblad*, 15 augustus 1931, geciteerd in Wieringa 1990, 10)

In de jaren zestig en zeventig waren het de Chinees-Indische restaurants die Nederlanders buiten de deur deden eten.

De Italiaanse ijssalons gaan chronologisch gezien aan de popularisering van buitenlandse restaurants vooraf (Bovenkerk 1983). De ijsbereiders kwamen uit het noorden van Italië en werden door andere Italianen de polentoni genoemd (de polenta-eters) omdat in het noorden van Italië vroeger veel maïspuree werd gegeten (De Lorenzo 2002, 73). Zij werden ijsbereiders in het noorden van Europa omdat ze



Afb. 3.3 Italiaanse migranten introduceerden in Nederland een nieuwe ijssoort. Naast de glimmende ijssalons, die een favoriete hangplek voor de jeugd in de jaren vijftig waren, werden ook ijskarren populair.

een gat in de markt vonden. De oorsprong van het ijsvak lag niet in het vasthouden aan de eigen eetcultuur.

De Italiaanse ijsmakers en -verkopers brachten in het interbellum een belangrijke culinaire vernieuwing in Nederland. IJs werd in de negentiende eeuw gemaakt met veel room, een groot aantal eierdooiers en suiker. Voor de smaak werden vanille, cacao, nootjes, bitterkoekjes, rum of likeur toegevoegd, maar zelden fruit. Het ijs was zwaar en vet. De Italiaanse ijsbereiders maakten het vruchtenijs populair, dat merendeels bestond uit fruit en suiker. De Italianen introduceerden ook een nieuwe eetcultuur. Na aanvankelijk ijs vanuit karretjes te hebben verkocht, openden de Italiaanse ondernemers glimmende ijssalons, die een populaire bestemming werden voor families en een favoriete hangplek voor de jeugd van de jaren vijftig. De Italiaanse ondernemers wisten hun monopolie op de ijssalons door de jaren heen redelijk vast te houden zodat ook nu nog bijvoorbeeld in een stad als Utrecht tien van de twaalf ijssalons Italiaans zijn.

Pizzeria's zijn veel minder dan ijssalons direct gerelateerd aan migratie van Italianen. Enkele Italiaanse migranten hebben inderdaad een pizzeria geopend, maar een groot deel van de pizza's wordt in Nederland verkocht door Amerikaanse franchise ondernemingen als Domino's pizza's, Pizza Hut en New York Pizza, waarvan

de oprichters niet-Italiaans waren. Van de 26 pizzeria's die de stad Utrecht telt volgens het (niet uitputtende) overzicht van de Gouden Gids, vallen er vijf in de categorie van de Amerikaanse franchise ondernemingen. De overige pizzeria's worden evenmin allemaal gedreven door Italianen. Grieken en Turken weten met gestreepte T-shirts, Italiaanse decoraties en een handvol Italiaanse frases de Italiaanse sfeer en de Italiaanse pizza's net zo goed te verkopen als Italianen. Een van de pizzeria's heeft, op de meeneemdozen en vlag na, de Italiaanse sfeer helemaal losgelaten. De eigenaar noemde zijn zaak Nefertiti en zette hem vol Egyptische beelden. Een Egyptenaar is de uitbater overigens evenmin. De pizzabakker is een Marokkaan, maar hij meent dat zijn product beter verkoopt als hij zich voordoet als Egyptenaar. Deze verschuivingen en maskerades beperkten zich niet tot de Italiaanse restaurants. Griekse eethuizen in Nederland werden na verloop van tijd geleid door Turkse ondernemers, die de Griekse sfeer in Nederland beter bleken te kunnen verkopen dan de Turkse (Van Otterloo 1990, 224-230).

De Italiaanse pizza's werden, net als de Chinees-Indische gerechten, op verzoek van de Nederlandse klanten aangepast aan de Nederlandse smaak. Ze werden veel dikker belegd dan oorspronkelijk het geval was. Opvallend genoeg baarde in 2002 deze geleidelijke verwatering van de Italiaanse eetcultuur, deze de-etnisering, de Italiaanse minister van Landbouw zorgen. Volgens minister Gianni Alemanno bestonden er buiten Italië verkeerde opvattingen over de Italiaanse eetcultuur. Alemanno wilde de consument behoeden voor misleidende gebruiken die niet strookten met de Italiaanse traditie en vond dat er behoefte was aan controle op de Italiaanse keuken in het buitenland. België werd door de Italiaanse overheid uitgekozen als pilootmarkt voor dit project en in de zomer van 2003 ontvingen 25 Italiaanse restaurants het kwaliteitslabel voor Italiaanse restaurants in de wereld. Deze restaurants mogen het label *ristorante italiano* hanteren omdat ze werken met authentieke Italiaanse producten en de Italiaanse traditie respecteren in de bereidingswijze van de gerechten en de menusamenstelling. Het bestellen van frietjes bij de pasta, of pizza Hawaï met ananas is geen optie in deze restaurants.[7] De re-etnisering van de restaurants werd dus bevorderd door de Italiaanse overheid. Opvallend genoeg leidde het toekennen van de kwaliteitslabels tot commotie in Belgisch Limburg, waar de Italiaanse migrantenpopulatie het grootst is van heel Vlaanderen, maar waar aanvankelijk geen enkel kwaliteitslabel werd toegekend. De ontevredenheid was groot en dat liet ook Limburgse politici niet onverschillig. Volgens hen kon het niet worden toegelaten dat een regio waarvan de eetcultuur zo sterk was beïnvloed door de massale toestroom van Italiaanse migranten buiten de prijzen viel (*De Standaard*, 24 juli 2003). In dit geval werd een nadrukkelijk verband gelegd tussen aanspraken op authenticiteit van Italiaanse restaurants en migratie uit Italië. Re-etnisering heeft op die manier niet alleen te maken met het patroon waarbij een keuken eerst verwatert om vervolgens terug te keren tot het meer authentieke, maar ook met het terugwinnen of behouden van een markt. Italiaanse migranten, gesteund door de Italiaanse over-

heid, maken aanspraak op het recht zich te mogen profileren als de ‘echte’ pizzabakkers.

Concluderend kunnen we, bij de eerste categorie van bemiddelaars, opmerken dat in het dynamische proces van uitbreiding van de etnische markt een differentiatie plaatsvindt in etnisch ondernemerschap. Diezelfde economische dynamiek, eigen aan voedingsmiddelenproductie, -distributie en gedeeltelijk -bereiding, heeft tot gevolg dat andere actoren, zoals grote bedrijven (bijvoorbeeld Conimex, Honig en Albert Heijn), eveneens hun geluk beproeven op de etnische voedingsmarkt, merendeels gericht op gevestigden. De opkomst, dynamiek en blijvende aanwezigheid van een gevarieerde etnische voedingsmarkt in Nederland was een voorwaarde voor de kennismaking en acceptatie van buitenlandse gerechten door Nederlanders. Andersom waren nieuwsgierigheid, reislust, de wens eens iets anders te proberen en het toenemend belang van koken en eten in goed gezelschap een voorwaarde voor de versnelling in de verandering van eetcultuur sinds de jaren zestig.

De *AllerHande* als bemiddelaar

De tweede categorie bemiddelaars bestaat zoals gezegd onder meer uit informerende en voorlichtende professionals en hun producten, advertenties en tijdschriften met artikelen over koken, kookrubrieken en recepten. De belangrijke rol van de huishoudschool- of basiskookboeken is reeds in het eerste deel van dit hoofdstuk besproken. Daarnaast was in de jaren vijftig, zestig en zeventig de radiogroenteman populair met zijn ‘Tja, tja, tja, wat zullen we eten?’ De befaamde kooklerares Riek Lotgering-Hillebrand had decennialang, voor en na de Tweede Wereldoorlog, een kookadviesprogramma. De tv-kok, die de radiogroenteman opvolgde, heeft in de afgelopen decennia alleen maar aan populariteit gewonnen, vooral nu koken van een dagelijkse bezigheid een hobby is geworden. De Engelse BBC programmeerde de tv-kok Jamie Oliver op *prime time* en zijn succes ging gepaard met een stroom van kookboeken en een zeer druk bezochte interactieve internetsite. Het concept vond navolging in Nederland. Bij sommige van deze kookprogramma's is sprake van een verwevenheid met producenten uit de voedingssector (de eerste categorie bemiddelaars). Het tv-kookprogramma *Life & Cooking* wordt bijvoorbeeld samengesteld door Unilever. De internetsites zijn een nieuwe vorm van bemiddeling, waar ook voedingsmiddelenbedrijven handig gebruik van maken. Zo spelen Honig en Conimex via hun sites in op trends en creëren ze die tegelijkertijd. Op de internetsite van Conimex wordt het traditionele speculaasje gepresenteerd als de eerste vorm van *fusion cooking*, een Nederlands koekje met oosterse specerijen.

Een belangrijke bemiddelende functie is weggelegd voor het tijdschrift *AllerHande*, het huisblad van de firma Albert Heijn. Het blad verscheen voor het eerst in 1955, zij het nog niet in het huidige magazineformaat. Twee miljoen exemplaren werden in een straal van een kilometer rond elke winkel huis-aan-huis verspreid. Er stonden

veel recepten in. Het advertentieaandeel besloeg niet meer dan eenderde van de totale inhoud (De Jager 1995, 140-141). De *AllerHande* verscheen vanaf 1983 in tijdschriftvorm in een rek in de Albert Heijn-winkels, waar de klanten het gratis konden meenemen. Ieder jaar kwamen er zes à zeven nummers uit, elke twee maanden een nieuw nummer. In 1990 werd *AllerHande* een maandblad met vaste themanummers rond Kerstmis en Pasen en in de wijnmaand oktober. *AllerHande* wordt nog steeds verspreid in een oplage van twee miljoen en is daarmee het grootste maandblad van Nederland. De supermarktketen kan er op rekenen dat in een groot deel van de Nederlandse gezinnen met kerstmis wordt gegeten wat de *AllerHande* voorschrijft.

Het doornemen van opeenvolgende jaargangen van *AllerHande* geeft zicht op de manier waarop veranderingen door deze bemiddelaar werden geïntroduceerd en hoe 'vreemd' eten bekend gemaakt werd. De artikelen in *AllerHande* waren kort. Het ging vooral om suggesties en recepten, omlijst door afbeeldingen. Artikelen in de themanummers gaven een toelichting op de ingrediënten, bereidingswijzen en, in latere jaren, de (eet)gewoonten van het land waar recepten en producten vandaan kwamen. Er werd in de jaren negentig ook beknopt iets meer over die herkomst verteld, over de mensen, de geschiedenis en regionale verschillen. Nieuwe producten en gerechten werden altijd aangeprezen door een combinatie van artikelen en advertenties. In de jaren tachtig maakten de reclamemakers bij 'vreemde' gerechten en producten graag gebruik van een humoristisch bedoelde ondertoon. Heinz plaatste in zijn advertentie voor Mexicaanse ketchup een man in een traditioneel ogend gewaad uit Mexico en met een grote snor. De tekst: 'extra pittig en dat merk je' werd ondersteund door het gezicht van de vuurspuwende Mexicaan die kijkt alsof hij er teveel van gegeten heeft (*AllerHande*, mei 1988). Mora maakte in 1994 gebruik van ditzelfde principe (*AllerHande*, november 1994). Advertenties die uitheems eten aanprezen veranderden in de loop der jaren van toon. De schoonheid van het verre werd nu zowel in beeld als tekst zichtbaar (*AllerHande*, augustus 1998). De Aziatische artikelen verschenen steeds vaker tegen de achtergrond van een lieflijk landschap. Silvo toonde een olifant en een os met mensen in klederdracht die de dieren bij hun werkzaamheden op en rond het rijstveld begeleidden (*AllerHande*, april 1992). Oryza liet rijstvelden zien met een Balinees offerritueel, sprekend over de stille kracht van de natuur, eerbied voor voorouders en goden, en de rijkdom aan mystiek en rituelen (*AllerHande*, juni 1994). Conimex zette zijn producten af tegen een getekende landkaart van Indonesië met palmbomen, tijgers, oude schepen en specerijen, kortom een herinnering aan koloniale tijden van weleer. Wat van ver kwam werd nu minder als grappig maar juist als bijzonder en mysterieus voorgesteld, vooral waar het Azië betrof. Bij Italiaanse producten waren de boerenlandhuizen populair, bij voorkeur met een rijkelijk gedekte tafel. De Italiaanse Mamma in haar keuken figureerde ook in de advertenties.

De artikelen in de *AllerHande* gaan niet over de verandering van de Nederlandse keuken. Ze zijn juist bedoeld om die te bewerkstelligen. Bij het aanprijzen van de

zogenaamd exotische keuken worden veelvuldig termen gebruikt als traditioneel, origineel en oorspronkelijk. In de recepten wordt vrijwel altijd aangegeven dat die traditionele bereidingswijze zeer omslachtig en tijdrovend is. De moderne consument kan echter - gelukkig - gebruik maken van de halfbereide en kant-en-klare producten die de fabrikanten aanbieden. Makkelijk en snel zijn hierbij de trefwoorden. Binnen enkele minuten kun je zo echt Chinees eten, benadrukken de artikelen en de bijbehorende advertenties. Net als bij de in het eerste deel van dit hoofdstuk beschreven introductie van pasta, verloopt de toe-eigening van recepten en producten via aanpassing en verwatering. Nederlandse producenten maken dat mogelijk, terwijl de *AllerHande* de authenticiteit van de aangepaste variant verkoopt.

De *AllerHande* wijdde jaren achtereen na de zomervakantie een aflevering aan de buitenlandse keuken. Italiaanse, Franse en Griekse gerechten die klanten op vakantie hadden leren kennen, konden ze ook thuis bereiden was de boodschap (De Jager 1995 282). Met de toen al meer bekende Indische keuken werd geëxperimenteerd: Indische rösti met ham en ei (*AllerHande*, april 1983) of Indisch gekruide flensjesschotel (*AllerHande*, november 1983). Het waren vooral sambal, ketjap en nasikruiden die de Indische smaak moesten maken. In 1988 werd er een themanummer gewijd aan Chinees eten. De redactie verwees naar de aandacht die er op cultureel gebied was voor China: de film over de laatste Chinese keizer had negen oscars gekregen en het boek *Een barbaar in China* van Adriaan van Dis was net uit. Ook de televisiecursus *Chinees* van Teleac was al twee keer vertoond. Volgens de *AllerHande* was China ‘in’ en dit was aanleiding om ‘ook zelf eens echt Chinees te gaan koken’. Er werden ook drie kookboekjes over Chinees eten gelanceerd (*AllerHande*, november 1988).

In de jaren negentig werd er steeds meer met buitenlands eten geëxperimenteerd, in het bijzonder in de rubriek ‘praktisch en snel’. Themanummers over ‘buitenlands’ eten verschenen zo'n vier à vijf keer per jaar, gelijkelijk verdeeld over de Europese en de niet-Europese keuken. Vanaf 1990 verscheen er elk jaar een ‘pastaspecial’. Daarnaast was er jaarlijks aandacht voor een ander deel van de ‘Mediterranée’, iets vaker betreffende de noordkant dan de zuidkant van het Middellandse-Zeegebied. Bij de Aziatische keuken gold de belangstelling steeds minder uitsluitend de Indische en Chinese keuken. Het roerbakken werd een gebruikelijke bereidingswijze. Sporadisch was er ook aandacht voor een ander werelddeel. De introductie van Argentijnse wijn was aanleiding voor een kijkje in de keuken van dat land. Nauwelijks een maand na de val van de Berlijnse muur was het feit dat ‘Rusland de laatste tijd volop in de belangstelling staat’ reden om kroepnik en golubtsi te gaan maken (*AllerHande*, januari 1990). Aan Oost-Europa en Rusland werd overigens niet veel aandacht besteed, evenmin als aan Afrika, Midden- en Zuid-Amerika en Australië.

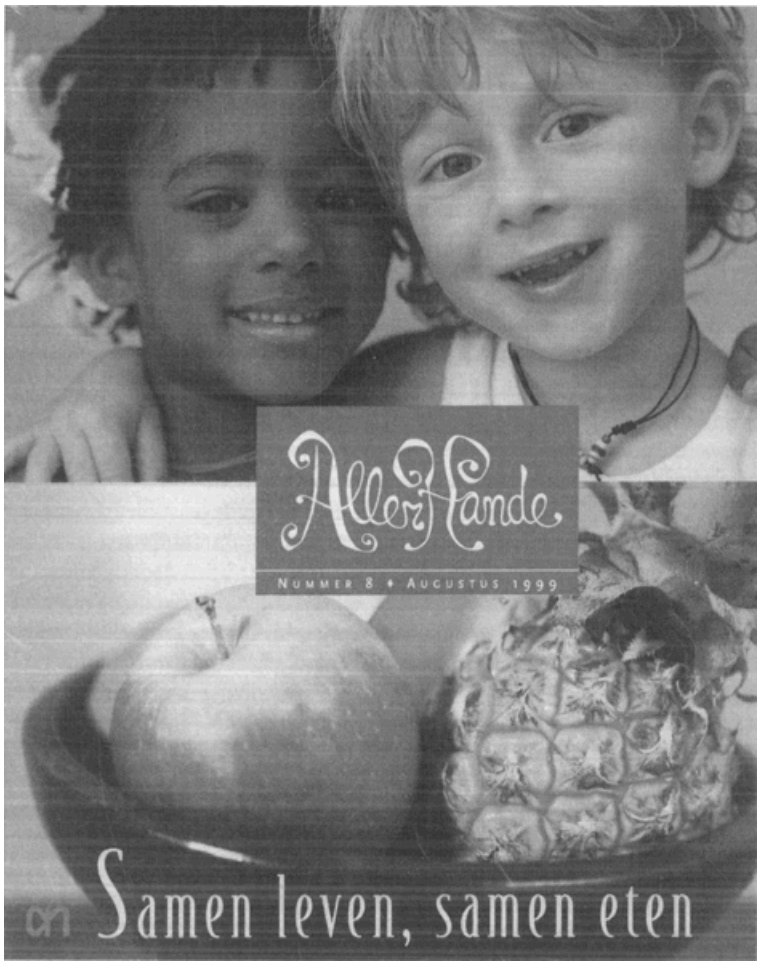
Bij de Zuid-Europese keuken werd vooral aan het vakantiegevoel geappelleerd. Zo kon je nagenieten van de vakantie met eten uit zes Europese landen (*AllerHande*, augustus/september 1988) en smaakte het Griekse eten buiten toch wel op zijn best

(*AllerHande*, juni 1991). Het moest de herinnering oproepen aan zon, zee en vrije tijd in combinatie met lekker eten. De authenticiteit van de eetcultuur op de vakantiebestemmingen kwam terug bij thema's als 'Italiaans op z'n Italiaans' (*AllerHande*, juni/juli 1988). Voor verder weg gelegen oorden werden andere associaties gebruikt, zoals: 'de exotische namen en verrassende gerechten uit de geliefde keukens van Indonesië en China en de wat minder bekende Japanse'. De lezers konden zo op ontdekkingsreis door Azië zonder een voet over de Nederlandse grens te zetten. Eind jaren negentig werden die beelden van mystiek en avontuur uitvergroot voor een paar buiten-Europese gebieden. Zo was er in februari 1997 een speciaal themanummer over de specerijenroute naar Azië. In november 1999 stond de literaire overlevering van de wereld van *Duizend-en-één-nacht* centraal, die een sprookjesachtig tintje aan de Arabische (eet)cultuur moest geven. De Arabische wereld was de bakermat van onze beschaving, stelde de redactie van het blad. Deze positieve beelden werden versterkt door prachtige, kleurrijke foto's van dit paradijs op aarde: kamelen in de woestijn, uitgestalde waar in de Egyptische Bazar in Istanbul, en gekleurde weefsels uit Koeweit. De *AllerHande* verleidde ons met de wondere wereld van sprookjes en vergane glorie, betoverende beelden van een haast mythische wereld. Naar migranten uit deze landen of hun winkels in Nederland werd in de tekst niet verwezen.

In augustus 1999 kwam *AllerHande* met het themanummer *Samen leven*, *samen eten*. Op het omslag staan twee vrolijke, sterk op elkaar lijkende jongentjes met de armen om elkaars schouders. De een heeft een bruine huid, zwarte ogen en zwarte krulletjes, en de ander een witte huid, blauwe ogen en blonde krulletjes. Onder deze foto staat een schaal met een appel en een ananas: bekend en exotisch samen in een schaal. Titel en foto suggereren nadrukkelijk een samenhang tussen culinaire uitwisseling en integratie, terwijl 'ras' en cultuur aan elkaar gelijk worden gesteld. Het hoofdartikel gaat over 'de culturele kant van eetgewoonten'. 'Nederland herbergt meer dan 150 nationaliteiten, uit zeer verschillende culturen. Door al die culturen heen leeft ieder mens volgens zijn eigen ideeën en principes, wat onder meer tot uiting komt in het eetgedrag' (*AllerHande*, augustus 1999).

In 2002 kwam de *AllerHande* met het themanummer *Ver weg en dichtbij*, *welke gerechten en producten blijven 'nieuwe Nederlanders' trouw*. Op het omslag een foto van een Sushi-gerecht met op de achtergrond een Delftsblauw beeldje uit de souvenirwinkel van een zoenend boertje en boerinnetje in Hollandse klederdracht. In het hoofdartikel komen een Turkse, Japanse en een Indonesische Nederlander aan het woord.

Concluderend kunnen we zeggen dat de *AllerHande* naast de basiskookboeken de belangrijkste actor was in de tweede categorie van bemiddelaars. Het blad prees producten aan die meer of minder aangepast waren aan de Nederlandse smaak. Ofschoon er dus sprake was van de-etnisering, werd er tegelijkertijd aanspraak gemaakt op authenticiteit door referenties aan het vakantiegevoel, de Tempo Doeloe of de mystiek van *Duizend-en-één-nacht*. Voor consumenten was dit een gunstige associatie. Vernieuwend kookgedrag, waaruit een mondiale oriëntatie blijkt of een



Afb. 3.4 Een appel en ananas samen in een schaal, vreemde en autochtone producten samen op een bord, kruiselings geassocieerd met portretten die waarschijnlijk een autochtoontje en een migrantje moeten verbeelden. De foto suggereert dat culinaire uitwisseling verbonden is met integratie.

open geest, werkt statusverhogend (Van Otterloo 1990, 219). Het vereist lef en vaardigheden om eens iets anders op tafel te zetten. Tegelijkertijd maakten de aanpassingen het vreemde toch minder vreemd. Het statusverhogende effect bleef behouden, terwijl de aanspraken op lef en vaardigheid in werkelijkheid minder groot waren dan werd gesuggereerd. Voor de toe-eigening was dit een optimale mix.

Conclusie

Wanneer we de typisch Nederlandse eetcultuur in al haar aspecten - syntaxis, lexicon en semantiek - analyseren blijkt het zogenaamd typisch Nederlandse gedeeltelijk niet ouder dan vijftig of honderd jaar. De zogenaamd typisch Nederlandse producten als hagelslag, drop, pindakaas of Brinta zijn niet ouder dan een eeuw. In de perceptie wordt echter - zoals bij andere vormen van cultuur - een grotere continuïteit verondersteld. Zo meent bijvoorbeeld Johannes van Dam, die in *De Groene Amsterdammer* wordt aangemerkt als de beroemdste professionele lekkerbek van Nederland, dat de Nederlandse gewoonte om als gezin gezamenlijk's avonds te eten, kan worden teruggevoerd op een oude christelijke traditie. In feite is deze gewoonte, zoals hierboven vermeld, niet ouder dan een eeuw. In Van Dams optiek spelen we echter in Nederland met z'n allen elke avond Laatste Avondmaaltje en doen we dat al sinds het eerste Laatste Avondmaal (Diner Parlant, *De Groene Amsterdammer*, 30 juli 1997). In zijn visie krijgt een relatief nieuwe gewoonte een eeuwigheidswaarde. In werkelijkheid zijn, zo blijkt uit bovenstaande beschouwingen, zelfs de aspecten van een eetcultuur die op basis van studies naar migranten en eetcultuur als onveranderlijk worden aangemerkt, dat in feite niet.

Eetcultuur is - net als andere vormen van cultuur - uiterst flexibel. Bovendien is de nationale eetcultuur weinig homogeen. Pogingen om een homogene eetcultuur af te bakenen strandden en verzandden, zoals bleek bij bijvoorbeeld het vaststellen van een *Neerlands Dis*. Eetcultuur is in feite een terugverlangen naar de situatie waarin je bent opgegroeid en voor de spraakmakende goegemeente is dat ijkpunt de jaren vijftig of zestig. In de perceptie wordt eetcultuur een veel grotere continuïteit toegedicht, dan er werkelijk was.

De Nederlandse eetcultuur is de afgelopen eeuw sterk veranderd door onder meer verstedelijking, welvaartsstijging, technologische vernieuwing, verandering van de arbeidsverdeling binnen het gezin en door buitenlandse reizen. Een klein deel van die verandering kan worden toegeschreven aan de invloed van migranten op de Nederlandse eetcultuur. Waardoor een bepaalde verandering precies werd veroorzaakt, is moeilijk vast te stellen. Een zekere fasering is wel te onderkennen. Om te beginnen was er de fase waarin producten, zoals pasta, in een zeer aangepaste vorm een voorzichtige toepassing vonden in de Nederlandse keuken. Daarna kwamen, vanaf de jaren vijftig, door internationalisering en welvaartsstijging de zogenaamde vakantiekeukens van Italië, Griekenland en Spanje in beeld. Ook wie niet

naar die landen op vakantie ging, liet zich graag via een bijzondere maaltijd verleiden tot dit 'vakantiegevoel', bijvoorbeeld door advertenties en artikelen in de *Aller-Hande*. Een naar elkaar toegroeien van maaltijdstructuren en nieuwe ideeën omtrent gezondheid maakte het overnemen makkelijker. Bovendien maakten Nederlandse producenten door hun aanbod van halfgerede producten het mogelijk om 'exotische' gerechten eenvoudig te bereiden, waarbij de producenten benadrukten dat op deze manier aan de authenticiteit niets werd afgedaan. Min of meer gelijktijdig was er sprake van een popularisering van zogenaamde exotische restaurants, zoals de Chinees-Indische of Italiaanse. Ook bij de restaurants gold dat referenties aan het vakantiegevoel goed verkochten. Dit culinair toerisme in eigen land had tot gevolg dat Marokkanen en Turken zich voordeden als Italianen wanneer ze in Nederland een pizzeria wilden openen. Vergelijkenderwijs refereerden de Chinees-Indische restaurants aan de Tempo Doeloe, het Indië dat verloren ging. Deze restaurants en de Nederlandse producenten pasten hun aanbod sterk aan de Nederlandse smaak aan. Na een fase van de-etnisering volgde een fase van re-etnisering. Consumenten wilden in restaurants niet langer de verwaterde, aangepaste gerechten en zochten in de winkels van migranten naar oorspronkelijke ingrediënten. Producten en gerechten waren veranderd van het bijzondere in het dagelijkse en de bereiding of consumptie ervan werkten niet langer statusverhogend. Grote Nederlandse producenten en winkeliers speelden snel in op deze hang naar authenticiteit, met als gevolg dat ook in de supermarkten 'authentieke' producten verschenen. Het culinair multiculturalisme, ontstaan onder invloed van een veelheid van factoren, heeft slechts weinig te maken met cultuurvermenging.

Marlou Schrover, *Inge Mestdag*, *Anneke van Otterloo en Chaja Zeegers*

Eindnoten:

1 http://www.soubry.be/consumer/functions/voeding.asp?lang=nl&pag=4&spag=3#7).
2 http://www.ricettepertutti.it/come_mangiare.asp.
3 http://www.pastasite.nl/thema/spaghetti_eten.htm.
4 zie http://www.goudagids.com.
5 Sander Hiskemuller, site Wereldomroep, 27 mei 2001.
6 http://www.veenkoloniaalmuseum.nl/brinta.html.
7 http://www.ristorante-italiano.be.

Het nieuwe baden en de hammaam[1]
4. Schoon

Als Nederlandse in een Marokkaanse hammaam

Toen ik mij als antropologiestudent voorbereidde op een leeronderzoek in Marokko, maakte ik mij zorgen over de gang van zaken rond de lichamelijke verzorging tijdens mijn inwoning bij een Marokkaanse familie. Net als veel Nederlandse woningen tot halverwege de vorige eeuw beschikken traditionele Marokkaanse huizen namelijk niet over een badkamer. Het was geen aantrekkelijk idee mijn dagelijkse douche te moeten missen. Om van de nood een deugd te maken, besloot ik mijn onderzoek te richten op het reilen en zeilen rond de ‘hammaam’, het publieke badhuis waar mensen eens in de week naartoe gaan voor een grote wasbeurt.

Inderdaad bleek de familie bij wie ik kwam te wonen niet te beschikken over een badkamer. 's Ochtends plensden mijn huisgenoten wat water in het gezicht, dat was alles. In de naïeve veronderstelling dat een antropoloog alleen begrijpt en niet oordeelt, wilde ik hier niks van vinden. Maar eigenlijk vond ik het niet zo fris. Moeilijker nog had ik het met de gewoonte van de mensen die mij zo gastvrij in hun midden hadden opgenomen om geen onderscheid te maken tussen dag- en nachtkleding, maar tussen binnen- en buitenkleding. Zo trok de heer des huizes wel een pak aan om naar zijn werk te gaan, en ook verkleedde de oudste dochter zich als ze naar school ging, maar eenmaal thuisgekomen verwisselden beiden hun buitenkleding voor de lange gewaden waarin zij 's nachts ook sliepen. Mijn gastvrouw en haar nicht liepen zelfs de hele dag rond in hun wijde (nacht)japonnen. Als zij het huis verlieten, schoten ze eenvoudigweg een ‘jallaba’ aan, een lange overjas met capuchon.

Hoewel ik me snel leerde behelpen met kattenwasjes, keek ik uit naar mijn eerste kennismaking met de hammaam. De woensdag bleek in mijn gastfamilie de dag te zijn voor een bad. 's Ochtends haalde mijn gastvrouw Zohra een schone hoofddoek uit de klerenkast, spreidde deze uit op het tapijt, vulde hem met schone kleren, en

bond een en ander samen tot een dikke bundel. Haar nicht Fatma vergaarde de benodigde toiletartikelen in een emmer. Bepakt en bezakt togen we direct na het middagmaal naar de hammaam. Na onderhandeling met de toezichthoudster in het badhuis over het aantal extra emmers dat we mee naar binnen mochten nemen, betraden we ieder gewapend met twee emmers het kleedlokaal, waar we ons tot op de onderbroek na uitkleedden. De vrouwen deden hun hoofddoeken af, bonden de kleren die ze uittrokken daarin samen en legden de bundels op een rek tegen de muur. Daar lagen al veel klerenbundels opgetast. Ik probeerde de zure zweetlucht die de klerenbundels verspreidden te negeren en liep nieuwsgierig achter Zohra en Fatma aan het eerste badlokaal binnen.

In een ruimte van zes bij zes meter zaten langs halfbetegelde muren enkele vrouwen op de grond achter een rijtje emmers. Het badlokaal was aangenaam warm, ongeveer 25 graden Celsius. Wij liepen echter door naar het tweede badlokaal. Daar hing meer stoom en was het aanzienlijk warmer, zo'n veertig graden. Ook was het er beduidend drukker. Alle plekjes langs de muren waren bezet, zodat er een tweede kring van badende vrouwen was gevormd. We hadden pech; de dienstbode van de buurvrouw die vooruit was gestuurd om voor ons allen een plekje te reserveren was er nog niet. Geen van de aanwezige vrouwen was bereid in te schikken, zodat er niets anders op zat dan plaats te nemen vlakbij het afvoerputje in het midden van de vloer.

Fatma vulde de emmers bij de waterbak in het achterste lokaal, waar het rond de 60 graden was en zoveel stoom werd binnengeblazen dat je er nauwelijks een hand voor ogen zag. Onderwijl sprak Zohra me plagend toe: ‘Nou zullen we eens zien hoeveel vuil we van jou af gaan schrobben, dat wordt nog een hele klus.’ ‘Dat zal wel meevallen hoor,’ pareerde ik, ‘in Nederland douche ik minstens een keer per dag.’ ‘Het zou wat,’ schamperde Zohra, ‘douchen helpt niks, daar word je echt niet schoon van! Als je niet eerst flink zweet en dan met een scrubhandschoen al het vuil eraf boent, dan blijf je vies.’

We smeerden ons in met zachte olijfzeep, wachtten een tijdje tot we nat waren van zweet en stoom, spoelden de zeep weer af en vervolgens nam Fatma mij met de scrubhandschoen flink onder handen. Tot mijn verbazing kreeg Zohra gelijk: met haar genadeloze geschrob wist Fatma heel wat vuil- en vetrolletjes van mijn vel te boenen. Ze was pas tevreden toen er na drie keer afspoelen en opnieuw beginnen geen nieuwe vuilrolletjes meer verschenen op mijn roodgloeiende huid. Daarna smeerde ze mijn hoofd in met klei en gebood me met behulp van een koperen bakje water uit de emmer te scheppen om het haarmasker weer uit te spoelen. Dat bleek gemakkelijker gezegd dan gedaan. De korreltjes klei lieten zich maar met moeite uitspoelen. Ik kreeg het steeds warmer. Ook kon ik de in mijn zij prikkende voet van de vrouw schuin achter me niet langer negeren. Toen ik tot mijn afgrijzen bovendien zag hoe de losgeraakte haren en het vuile zeepwater van de vrouwen achter ons langs mijn zitvlak en benen naar het afvoerputje stroomden, kreeg ik het benauwd; hoe had ik het kunnen verzinnen, een onderzoek naar badhuizen! Deze overvolle

ruimte met beschimmelde muren, glibberige vloeren en rumoerige vrouwen leek in niets op wat ik mij ervan had voorgesteld. Stom dat ik me zo in de luren had laten leggen door oriëntalistische afbeeldingen van hammaams.[2]

De smerigheid en het onontkoombare contact met de lichamen van vreemden leken Zohra en Fatma niet te deren. Na twee uren wassen, boenen en scheren stonden ze op en liepen terug naar het eerste badlokaal om daar, staande, nog driemaal zichzelf met schoon water af te spoelen. Pas toen ze hierna een handdoek omsloegen en zich spoorslags naar de kleedkamer bewogen om zich daar neer te vleien op de rustbanken, zag ik ze voor het eerst zorgvuldig het contact met het vuile badwater en de lichamen van andere vrouwen vermijden.

De hammaam en reinheid

Bovenstaande beschrijving van mijn eerste badhuisbezoek in Marokko raakt aan verschillende interessante thema's, waarvan er in dit hoofdstuk over de toe-eigening van de hammaam in Nederland één uitgewerkt zal worden: opvattingen omtrent reinheid. In het relaas komt de culturele bepaaldheid van noties rond reinheid op verschillende manieren naar voren. Als eerste is dat het verschil tussen wat mijn Marokkaanse gastvrouwen en ik als ‘schoon’ en ‘vies’ ervaren. In mijn beleving is het vies om na een nacht slapen niet van kleren te wisselen en slechts het gezicht te wassen. Ik voel mij alleen schoon als ik mijzelf tweemaal daags was, waarvan ten minste één keer onder de douche, en als ik 's nachts en overdag andere kleren draag. In de ogen van Zohra en Fatma ben je evenwel pas schoon na een bezoek aan het badhuis. Zelfs al douche je iedere ochtend en verwissel je dagelijks je kleren, als je niet wekelijks na eerst flink zweten je vel schrobt tot er ‘spaghettisliertjes’ vanaf komen, blijf je in hun ogen vies.

Ten tweede valt op dat de vrouwen het, in tegenstelling tot ikzelf, tijdens het baden het niet erg vonden om met het vuil van anderen in aanraking te komen, maar pas tegen het einde van het badritueel ervoor zorgdroegen zulk contact te vermijden. Dit deden ze, om preciezer te zijn, nadat ze de ‘ghroesl’ hadden uitgevoerd, de door de islamitische wet voorgeschreven grote rituele reiniging.

Hoe het komt dat verschillende groepen mensen andere zaken ‘vies’ of ‘schoon’ vinden, is te begrijpen aan de hand van de theorie over reinheid van de antropologe Mary Douglas (1966). Douglas houdt zich bezig met de manier waarop wij onze waarnemingen van betekenis voorzien door ze onder te brengen in culturele categorieën die ons tijdens onze socialisatie zijn aangereikt. Om te weten in welke categorie we een ervaring of object kunnen plaatsen, dienen we zicht te hebben op de grenzen tussen verschillende categorieën. Een van de manieren om aan te geven waar precies de grenzen tussen categorieën liggen, is door ze symbolisch te markeren. In iedere culturele context gelden bijvoorbeeld regels volgens welke mensen hun gedrag ritualiseren wanneer zij drempels van sociale tijd en ruimte overschrij-

den (Van Gennep 1909). Ontgroeningen, begrafenisrituelen, nieuwjaarsvieringen en dergelijke bestaan dan ook grotendeels uit zulk geritualiseerd gedrag.

Nu doet het probleem zich voor dat het niet altijd meteen duidelijk is in welke categorie iets thuishoort. Ook komt het voor dat zaken in een verkeerde categorie lijken te zijn terechtgekomen. Douglas heeft aangetoond dat opvattingen omtrent reinheid en onreinheid vrijwel altijd te maken hebben met de vraag of iets al dan niet in de juiste categorie is ondergebracht. Als dat niet het geval is, is er sprake van onreinheid. Douglas typeert dat wat als onrein wordt gezien als 'matter out of place', materie die ofwel niet in een bepaalde classificatie is op te nemen, ofwel zich buiten de categorie bevindt waar het thuishoort volgens de - meestal ongeschreven - regels die gelden in een specifieke culturele context. In sommige gevallen krijgt onreinheid expliciete culturele aandacht, bijvoorbeeld in de vorm van taboeïsering of andere geritualiseerde omgang met onreine substanties. In andere gevallen blijven noties van reinheid impliciet en komen ze alleen tot uitdrukking in opvattingen over properheid.

Ter verduidelijking nogmaals een voorbeeld uit eigen ervaring. Toen ik als tienermeisje okselhaar kreeg, sommeerde mijn moeder mij op een dag mijn oksels te scheren. Ze vond de plukjes haar onder mijn armen onsmakelijk. Gekwetst gooide ik haar voor de voeten dat ze er toch ook niks van zei dat mijn vader hele bossen haar onder zijn armen had zitten? 'Klopt,' zo verklaarde mijn moeder, 'maar dat is wat anders: je vader is een man.' Volgens de opvattingen omtrent mannelijkheid en vrouwelijkheid waarmee mijn moeder is grootgebracht is okselhaar iets dat wel bij mannen maar niet bij vrouwen hoort. In de lijn van deze genderclassificatie is okselhaar op een vrouwenlichaam dus 'matter out of place'. Derhalve ervoer mijn moeder het okselhaar van haar dochter wel als vies, maar dat van haar man niet.

Het is niet toevallig dat mijn Marokkaanse gastvrouwen en ik als Nederlandse juist over lichaamsverzorging anders denken. Douglas' onderzoek naar reinheid wijst uit dat met name het lichaam vaak wordt gebruikt als symbool voor de ordening die mensen aanbrengen in hun ervaringen. Dat wat het lichaam verlaat, overschrijdt grenzen en is daarmee 'matter out of place'. Dit verklaart waarom lichamelijke afscheidingen onrein kunnen zijn en dan getaboeïseerd worden.

Naast gereguleerde omgang met lichamelijke afscheidingen, laten ook lichaamsbedekking en -verzorging, evenals ingrijpender vormen van lichaamsmanipulatie zoals besnijdenis en tatoeage, zich lezen als symbolische grensmarkeringen tussen culturele categorieën.[3] Dat ik waarde hecht aan het onderscheid tussen dag- en nachtkleding is bijvoorbeeld uitdrukking van het feit dat slapen in de culturele context waarin ik ben opgegroeid, wordt gezien als een private bezigheid waarvoor men zich bij voorkeur afzondert. In Marokko is dat veel minder het geval. In de culturele context waarin Zohra en Fatma zijn grootgebracht, is het onderscheid tussen binnen en buiten een van de dominante ordeningsprincipes van sociale ruimte en tijd in private en openbare sferen. Vanwege deze ruimtebeleving hechten zij meer dan ik waarde aan het onderscheid tussen binnen- en buitenkleding (Buitelaar 1998).

Hoewel bovenstaande voorbeelden laten zien dat niet alle vormen van symbolische reinheid zijn terug te voeren op religie, zijn de verschillen in de opvattingen van Zohra, Fatma en mijzelf ten aanzien van lichamelijke properheid onder andere gevoed door de islam respectievelijk het christendom, twee religieuze systemen die overeenkomsten vertonen, maar in bepaalde aspecten ook van elkaar verschillen.

Vanaf de vierde eeuw raakte het vroegchristelijke mensbeeld van lichamelijkheid, in het bijzonder seksualiteit, verbonden met zondigheid.[4] In Genesis wordt beschreven hoe Eva in de Hof van Eden als eerste door de knieën ging voor de aanmoediging van de slang om van de verboden vrucht te eten. Zij haalde Adam over hetzelfde te doen. Voor straf werd het eerste mensenpaar uit de Hof verdreven. De kerkvader Augustinus (354-430) koppelde deze 'zondeval' aan de erfzonde waarmee de mensheid sindsdien zou zijn belast (Pagels 1989). Het lichamelijke stond in zijn ogen het spirituele in de weg. Hoewel hij in zijn latere leven tot de overtuiging kwam dat Adam en Eva ook in de Hof van Eden tot seksuele omgang zouden zijn gekomen als zij niet in de fout waren gegaan, beschouwde Augustinus seksualiteit als een 'noodzakelijk kwaad' om de voortplanting te garanderen (Brown 1988). Weliswaar zijn er door de geschiedenis van het christendom heen verschuivingen aanwijsbaar in de houding ten aanzien van seksualiteit, maar de aansporing om lichamelijke behoeften zoveel mogelijk te onderdrukken teneinde je te kunnen richten op de spirituele en geestelijke aspecten van het bestaan is van invloed gebleven op het christelijke mensbeeld.

De islamitische lezing van de vertelling over de verdrijving uit de Hof wijkt in twee punten af van christelijke interpretaties. Ten eerste bezweek het eerste mensenpaar volgens de koran tegelijkertijd voor de verleiding om van de verboden vrucht te eten. Ten tweede is de verbanning, anders dan in Augustinus' interpretatie, niet gekoppeld aan het idee van erfzonde. Eenmaal uit de Hof van Eden begint het paar, zoals ieder mens na hen, met een schone lei. In lijn hiermee staat de islamitische doctrine niet negatief tegenover de bevrediging van lichamelijke verlangens. Integendeel, het canonieke-islamitische mensbeeld wordt gekenmerkt door een positieve houding ten aanzien van de relatie tussen lichamelijkheid, seksualiteit en toegang tot het sacrale. Genieten van de 'weldaden' die God de mens geschonken heeft, is in deze visie een manier om je dankbaarheid jegens Gods schepping te tonen (Bouhdiba 1975, 115). Daarom is zinnelijk genot toegestaan en wordt overmatige ascese afgekeurd. 'Eet van de goede dingen,' zo beveelt koranvers 5:4 bijvoorbeeld aan.[5] Seks is er niet alleen voor de voortplanting maar ook voor het plezier. Seksueel genot wordt gezien als een geschenk van God om het verblijf op aarde te veraangenamen. Het is dan ook niet verwonderlijk dat op verschillende plaatsen in de koran mensen expliciet worden aangespoord tot seksueel verkeer.[6] Het genot dat seks biedt, heeft volgens het canonieke-islamitische mensbeeld dus waarde op zichzelf. Seksuele bevrediging van beide huwelijkspartners wordt door sommige moslimgeleerden zelfs beschouwd als 'vrome daad' (Maqsood 1995, 33).

Net als in het christendom zijn door de eeuwen heen niet altijd dezelfde interpretaties van de basisteksten dominant geweest. Verschillende rechtsscholen zijn bijvoorbeeld steeds meer nadruk gaan leggen op de vertellingen over de handel en wandel van de Profeet als referentiekader om de koran te begrijpen. Aangezien die tradities onder andere beïnvloed zijn door verhalen die op interpretaties van (apocriefe) bijbelteksten zijn gebaseerd, is in de loop van de geschiedenis toch de visie dominant geworden dat Adam door zijn vrouw verleid zou zijn om van de verboden vrucht te eten, ook al zegt de koran iets anders. Op die manier heeft de idee dat vrouwelijke seksualiteit gevaarlijk kan zijn en beheerst dient te worden de overhand gekregen. Moderne koraninterpreten, vooral vrouwelijke korangeleerden, vechten deze visie aan. Door koranteksten op een andere manier te lezen, weten zij tot aanzienlijk vrouwvriendelijker interpretaties te komen (Barlas 2001; Hassan 1985; Wadud 1999). Hoe dit ook zij, zonder te willen betogen dat er zoiets zou bestaan als 'de islamitische seksualiteitsbeleving' kan in ieder geval gesteld worden dat het beoefenen van wettige seks door de meeste moslims als natuurlijk en gezond wordt gezien.[7]

Juist omdat de eenheid van lichaam en geest in de islam net als in het jodendom gezien wordt als een positieve verbondenheid, speelt naast innerlijke reinheid ook aandacht voor lichamelijke reinheid een vooraanstaande rol (Harrington 1993; Neusner 1994). Wil de uitvoering van religieuze verplichtingen zoals bidden en vasten geldig zijn, dan dient een moslim in reine staat te verkeren. De islamitische wet onderscheidt twee soorten onreinheid, een 'kleine' en een 'grote'. In de loop van de dag raakt iedereen vanwege wc-bezoek en dergelijke wel in een staat van kleine onreinheid. Dit valt te verhelpen door de 'woedoe', de kleine rituele wassing van de ledematen en het hoofd. Door seksuele omgang, menstruatie, bevalling en ziekte raakt men in staat van grote onreinheid. Om deze op te heffen dient men de 'ghroesl' uit te voeren, de grote rituele wassing waarbij het hele lichaam driemaal met water wordt overgoten.

Deze reinheidsregels verwijzen niet naar de ontkenning van lichamelijkheid, maar wel naar de beheersing daarvan. De grenzen die overschreden worden als men zich beweegt van reine naar onreine staat en omgekeerd, verwijzen naar de grenzen tussen het sociale verkeer tussen mensen onderling enerzijds en het sacrale verkeer tussen de mens en God anderzijds. De rituele wassingen markeren, met andere woorden, de grenzen tussen het profane en het sacrale (Van Bommel 2003, 84).

De verschillen tussen christelijke en islamitische visies op lichamelijkheid en reinheid verklaren waarom de moslims die in de achtste eeuw Syrië en Mesopotamië veroverden anders dan de christenen voor hen bijzonder ingenomen waren met het voor hen tot dan toe onbekende gebruik van badhuizen in de Romeinse en joodse cultuur. In de vorm van de hammaam bliezen zij het publieke badhuis nieuw leven in door aspecten van beide badculturen te combineren.

Ten eerste is de hammaam, net als het joodse bad, bij uitstek geschikt voor rituele reiniging. Een bezoek aan het badhuis is voor veel moslims synoniem met de

overgang van onreinheid naar reinheid. Dit komt bijvoorbeeld naar voren in spreekwoorden. De positieve Marokkaanse tegenhanger van ‘Gedane zaken nemen geen keer’ luidt ‘Je komt het badhuis anders uit dan hoe je er binnenkwam’. Naast de wekelijkse gang naar het badhuis is een bezoek aan de hammaam voor velen dan ook vast onderdeel van de voorbereidingen op religieuze hoogtijdagen. Behalve als markering van de overgang tussen profane en sacrale tijd, speelt het badhuisbezoek ook een rol in rituelen die de overgang van de ene levensfase naar de andere symboliseren. Voorafgaand aan besnijdenis, bruiloft en bevalling, en ter afsluiting van het kraambed, ziekbed en rouwperiode brengen mensen die dergelijke statusveranderingen doormaken een bezoek aan het badhuis, al dan niet als onderdeel van een uitgebreider ritueel.

Het belang van de hammaam voor de rituele reiniging kan verklaren waarom Zohra en Fatma zich aanvankelijk niet bekommerden om de aanraking met de zeepresten en de met vetrolletjes overdekte lijven van andere vrouwen. In hun referentiekader is bij het baden de overgang van onrein naar rein dominant. Het cruciale moment daarbij is de grote rituele wassing vlak voor het verlaten van de badlokalen. Voorafgaand aan de ‘ghroesl’ ben je toch onrein en daarmee vies, zodat het geen zin heeft energie te verspillen aan het vermijden van de lichaamsafscheidingen van anderen. Bovendien was de opvoeding van Zohra en Fatma er waarschijnlijk meer dan de mijne op gericht dat zij zichzelf leerden zien als onderdeel van een collectiviteit. Mijn opvoeding was er juist op gericht mijzelf te leren zien als individu. In het referentiekader dat daar bij hoort staan lichaamsgrenzen symbool voor sociale grenzen: mijzelf classificerend als ‘individu’ ervaar ik onbedoeld lichaamscontact met vreemden als pijnlijk, en aanraking met lichaamsafscheidingen van anderen als vies.

Wat vanuit de Romeinse badcultuur in de islamitische hammaamcultuur werd geïncorporeerd, is het genot dat het baden en een goed verzorgd lichaam kan verschaffen. Een bezoek aan de hammaam past bij de positieve houding in de islam ten aanzien van lichamelijkheid en seksualiteit: je verwent er jezelf en je verhoogt je aantrekkelijkheid met behulp van allerlei schoonheidsmiddelen. Op die manier bereidt het badhuisbezoek je voor op het liefdesspel. Vervolgens kun je na afloop daarvan de resulterende onreinheid er weer afspoelen. De uitdrukking ‘naar het badhuis gaan’ is in veel moslimlanden dan ook een eufemisme voor ‘de liefde bedrijven’ (Bouhdiba 1975, 203). Ook komt de associatie tussen seksualiteit en de hammaam tot uitdrukking in het volgende Marokkaanse spreekwoord: ‘Naar de gevangenis en het badhuis gaan alleen mensen die iets gedaan hebben.’

In veel landen in het Midden-Oosten is de badhuiscultuur nog springlevend. In Marokko worden er nog altijd nieuwe badhuizen gebouwd. De behandeling die je lichaam in de vochtige hitte van de hammaam ondergaat, is thuis dan ook niet te evenaren. Bovendien is een bezoek aan het badhuis een aangenaam uitstapje. Deze specifieke aantrekkingskracht dankt de hammaam aan het feit dat het een ‘publieke privé-plek’ is. Baden geschiedt namelijk altijd naar sekse gescheiden. Jongetjes ver-

gezellen hun moeders totdat ‘hun ogen opengaan’, gemiddeld als ze een jaar of zes oud zijn. Het moment waarop een jongen de toegang tot het vrouwenbadhuis geweigerd wordt, markeert de eerste stap van de overgang die jongens doormaken van de vrouwenwereld naar de mannenwereld. Sommige badhuizen hanteren aparte mannen- en vrouwenuren, andere kennen aparte mannen- en vrouwenafdelingen. Badhuizen met mannen- en vrouwenuren zijn minder populair: de meeste mensen vinden het geen prettig idee om in vrijwel naakte toestand dezelfde ruimte te betreden waar kort tevoren leden van de andere sekse in ontklede staat vertoefden. Opnieuw in lijn met de theorie van Douglas vinden velen dit vies. Vrouwen die als eersten na de mannenuren de badlokalen betreden, klagen over stank en begieten de vloer overvloedig met chloor voordat ze gaan zitten. Een bakerpraatje wil namelijk dat je zwanger zou kunnen raken als je plaatsneemt op een plek gaan waar eerder een mannelijke badgast zat.

Voor veel mensen is het badhuis de enige plek waar zij zich, op de onderbroek na, geheel uitkleden. Vanwege de seksespecifieke beslotenheid die juist openheid en naaktheid mogelijk maakt, heerst er een prettige, ontspannen sfeer. Vooral voor vrouwen is het van belang dat het badhuis in al zijn beslotenheid tegelijkertijd een openbare plek is. Van oudsher is het de plek bij uitstek waar zij vrouwen ontmoeten die niet tot de eigen familie- of kennissenkring behoren. Aldus biedt het badhuis de mogelijkheid netwerken uit te breiden. Daarnaast brengt de intieme sfeer baadsters er geregeld toe hun hart uit te storten bij een willekeurige vrouw die naast haar zit. Het delen van persoonlijke problemen met een vreemde die geen toegang heeft tot je eigen netwerk, heeft het voordeel dat je niet bang hoeft te zijn dat vertrouwelijkheden in de vorm van roddel zullen uitlekken. Uiteraard geldt dit alles ook voor mannen, maar zij hebben veel meer publieke ruimten tot hun beschikking waar zij onder elkaar zijn en nieuwe contacten leggen.

Samenvattend kan dan ook gezegd worden dat de populariteit van de hammaam, vooral onder vrouwen, niet alleen te danken is aan de mogelijkheid om er de grote rituele wassing uit te voeren en het lichaam te verzorgen, maar dat de aantrekkingskracht ervan minstens even sterk schuilt in zijn functie als sociale ontmoetingsplaats.

Hammaams in Nederland

Zoals gezegd raakten de Romeinse baden met de opkomst van het christendom in verval. Aandacht voor het uiterlijk werd in het vroege christendom beschouwd als ongepaste ijdelheid. Dat de leer en de praktijk niet altijd samenvallen, blijkt uit het feit dat juist fervente verdedigers van het christendom het publieke stoombad enkele eeuwen later naar Europa zouden brengen. Tijdens de kruistochten kwamen de kruisvaarders namelijk in aanraking met de hammaam, waarna ze het stoombad introduceerden in eigen land. Daarnaast raakte ook het kuipbad in de mode. Vanaf

1100 ontstond in Europa een badcultuur die in de vijftiende eeuw haar hoogtepunt bereikte. In de late Middeleeuwen ontwikkelde het badhuis zich steeds meer tot ‘lusthuis’ waar paren zich na het baden in aparte kamertjes konden terugtrekken om het bed te delen. Aan deze uitbundige badhuiscultuur kwam in de loop van de vijftiende eeuw een einde. Syfilis greep om zich heen, en het badhuis bleek besmettingshaard bij uitstek.

Een andere reden voor het verdwijnen van badhuizen betrof de opkomst van de nieuwe burgerlijke moraal die met de Reformatie haar intrede deed. Overeenkomstig de nadruk op de persoonlijke geloofsbeleving, deed zich een mentaliteitsverandering voor: mensen zagen zichzelf steeds meer als individu met persoonlijke verantwoordelijkheid. Het zondige karakter van lichamelijk genot werd opnieuw benadrukt. Het streven naar disciplinering van het lichaam en een toename van fysieke afstand tussen mensen deed de privé-sfeer ontstaan. Het verrichten van lichamelijke handelingen werd steeds meer omkleed met schaamtegevoelens waardoor het in de taboesfeer raakte.[8] In Nederland ging de verwaarlozing van lichamelijke hygiëne gepaard met een toenemende nadruk op properheid in huis. Er werd veel geschrobd en geboend om het ongedierte op afstand te houden.[9]

Uit deze periode stamt het beeld van Nederland als een land van schrobbers, poetsers en ramenlappers, dat pas lang na de Tweede Wereldoorlog begon te verbleken. Het grondige schrobben maakte al vanaf de zestiende eeuw indruk op buitenlandse reizigers, die er in hun reisverslagen met verbazing over schreven, waarmee ze de internationale reputatie van Nederland als kraakheldere natie vestigden (Van Ginkel 1997, 45). In hoeverre is die hang naar reinheid nu echt een nationale karaktertrek? Welke maatschappelijke en culturele achtergronden heeft ze? Sommigen legden die zindelijkheid simpelweg uit als het gevolg van de noodzakelijke strijd tegen de modder, schimmel en rot die het vochtige klimaat met zich meebracht, of als de strijd tegen ziekten. Maar er werd ook vroeger al gezocht naar de meer symbolische achtergronden van al dat gepoets. Nederlanders zouden niet alleen schoon zijn, meenden reizigers vanaf de achttiende eeuw, maar ook in meerdere opzichten ordelijk. Die opinie bevestigt Mary Douglas' stelling dat opvattingen over reinheid in feite opvattingen over de juiste ordening van de samenleving zijn. Volgens de antropoloog Rob van Ginkel definieerden Nederlanders vuil inderdaad niet alleen in materiële, maar ook in morele zin. Hij haalt enkele wetenschappers aan die een verband legden tussen de Nederlandse schroblust en de calvinistische opvatting dat Nederlanders geroepen zouden zijn tot de bijzondere taak Gods schepping schoon en zuiver te houden, ook van ondeugden als onzedelijkheid en geldzucht (zie Johan Huizinga en Simon Schama in Van Ginkel 1997, 63-64). De ‘neiging om schoon met goed te associëren,’ zegt Van Ginkel, ‘is in westerse culturen bijzonder sterk’ (71). Het gaat hier uiteraard om een specifieke invulling van het begrip schoon.

Van Ginkel wijst er echter op dat deze associatie tussen schoon en goed problematische kanten heeft: ‘Schoonmaken is (...) ordenen en dus in- en uitsluiten’ (71), en daarom kan de uitsluiting en agressie jegens burgers met ongewenst gedrag of



Afb. 4.1 Nog in 1968 werd er aan de Da Costakade in Amsterdam een nieuw badhuis geopend voor de Amsterdammers die thuis niet over een douche of bad beschikten. Hier wethouder Verhey in actie.

jegens nieuwkomers gerechtvaardigd worden door hen als vuil aan te merken. Zo veegden de mariniers in 1970 de Amsterdamse Dam, waar hippies samenkwamen en overnachtten, 'schoon' - de uitdrukking 'schoonvegen' maakt gebruik van dezelfde beeldspraak als uitdrukkingen als 'etnische zuiveringen' en het nazistische 'Judenrein' (72).

Het is opvallend dat ook in de late achttiende en de negentiende eeuw buitenstaanders kritisch commentaar leverden op de Nederlandse opvattingen over reinheid, zo zelfs dat de Nederlanders destijds al bespot werden om hun fanatieke poetsdrift. Aan de andere kant werd er geklaagd dat die Nederlanders hun huizen



Afb. 4.2 In precies hetzelfde jaar dat in Amsterdam een voormalig badhuis wordt heropend als hammaam, in 1988, wordt het badhuis aan de Da Costakade bezet als protest tegen de dreigende sluiting.

dan wel schoonhielden, maar dat de hoofdstedelijke grachten ontzettend stonken, de burgers onbekommerd in het openbaar spuwden en plasten, en dat ze zich maar zelden wasten (Van Ginkel 1997, 54-58).

De burgerlijke Verlichting bracht nieuwe opvattingen in de Europese opvattingen over reinheid mee, die ook in Nederland tot veranderingen leidden. Een stevige wasbeurt werd door de opkomende Europese burgerij steeds meer gezien als een manier om het lichaam te harden en daarmee gezond te houden. Vooral koudwaterbaden zouden bijdragen aan de ontwikkeling van discipline en zelfcontrole.[10] In de loop van de achttiende en vooral negentiende eeuw raakte baden in de hogere en middenklassen in de mode, onder andere als gevolg van de spectaculaire opgravingen van badhuizen in Pompeï. Daarnaast leidde nostalgie naar de natuur via Rousseau in de vroeg negentiende Romantiek tot een ware natuurcultus, waarin water figureerde als symbool voor regeneratie (Lachmayer en Gargerle 1991, 12).

De derde factor die in Europa bijdroeg aan de populariteit van baden had te maken met een fascinatie met ‘de Oriënt’. Badende haremvrouwen waren vooral in de Franse oriëntalistische schilderkunst uit de tweede helft van de negentiende eeuw een favoriet onderwerp. Voor de tweede maal werden er in navolging van de hammaam in Europa ‘Turkse baden’ geopend, waarvan de beroemdste in Jeremyn Street, Londen.

Naast luxueuze publieke badgelegenheden, kwamen er ook steeds meer badkamers in de woonhuizen van de geprivilegieerde lagen van de bevolking. Voor de grote massa van industriearbeiders was deze luxe niet weggelegd. Zij leefden in bij-

zonder slechte, onhygiënische omstandigheden. Ter verheffing van de arbeider werd in Nederland in 1889 in Den Haag het eerste volksbadhuis gebouwd. Overal in Nederland verschenen dergelijke badhuizen, maar toen in de jaren vijftig van de twintigste eeuw de 'natte cel' een verplicht element in de sociale woningbouw werd, raakten de badhuizen in onbruik en sloten zij één voor één.

In 1988 werd in de Zaanstraat in Amsterdam een voormalig badhuis heropend als hammaam. Het bleek een valse start, want hetzelfde jaar moest het badhuis vanwege financiële en bestuursproblemen al weer sluiten. Het duurde tot 1993 voordat er in Nederland weer op zijn Midden-Oosters gebadderd kon worden; dat jaar werd het Amsterdamse badhuis heropend en kwam er een hammaam in Utrecht. In de daarop volgende twee jaren werden in Rotterdam en Den Haag ook nog hammaams geopend. Anno 2005 is de Rotterdamse gesloten, maar in Gouda is er een kleine doch luxueuze hammaam bijgekomen. Daarnaast zijn er in meerdere steden initiatieven ontplooid om een badhuis te openen. Zo is de 'Stichting Noorderhamam' in Groningen ver gevorderd met haar plannen. Studenten van de Groningse School voor Architectuur hebben ontwerpen gemaakt voor een hammaam in een voormalige kerk en er is een gedetailleerd bedrijfsplan. Door middel van een prachtige brochure en een website probeert de stichting donateurs te werven voor een eenmalige schenking voor de aanschaf en verbouw van het beoogde pand voor de nieuwe 'Noorderhamam'.[11] Waar men van droomt is een architectonisch hoogstandje dat mensen uit het hele land trekt, aldus bestuurslid Margriet van der Kleij: 'Dat mensen zoiets hebben van: eerst gaan we naar het Groninger museum en dan door naar de Noorderhamam.' Van der Kleij is echter ook realistisch: 'Als dat niet haalbaar is, dan gaan we voor een bescheiden hammaam zoals in Gouda hoor. Het belangrijkste is dat-ie er komt!'

Met de hygiëne in de Nederlandse hammaams is het heel wat beter gesteld dan in de meeste Marokkaanse badhuizen. Overal zit men bijvoorbeeld op banken in plaats van op de grond. In Gouda is het verboden om zelf te scrubben of zelf meegenomen schoonheidsmiddelen te gebruiken. De Goudse hammaam is dan ook minder gericht op het Marokkaanse of Turkse publiek dan op mensen van welke etnische achtergrond dan ook die zich op luxe wijze eens lekker willen laten verwennen. In de andere hammaams mag naar hartelust gescrubd worden, hoewel alleen de Haagse hammaam toestaat dat mensen ook henna of kleimaskers gebruiken.

Het badhuis in Amsterdam ademt qua indeling en vooral qua inrichting van de rustruimte een Marokkaanse sfeer. De Goudse hammaam heeft een Marokkaans ingerichte rustruimte en een Turks opgezet badlokaal met waterbekkens en een buiksteen. De rustruimte in de Utrechtse hammaam lijkt zo van een oriëntalistisch schilderij overgenomen te zijn, maar de marmeren waterbekkens en koperen kranen in de badlokalen zijn authentiek Turks. In de Haagse hammaam zijn elementen die te nadrukkelijk met een bepaalde groep gebruikers geassocieerd worden bewust vermeden, zo legt bestuurslid Marian van Vliet uit: 'We wilden geen Volendameffect, het moest een oosters badhuis worden, maar ook modern.' Alle goede eigenschap-

pen van een hammaam, zoals een koepel boven de centrale ruimte, een verwarmde buiksteen, waterbekkens en een stoomkamer, zijn aanwezig in Den Haag, maar door middel van de gekozen materialen en kleuren heeft de Nederlandse architect een eigen stempel op het geheel gedrukt en daarmee een prachtig voorbeeld gegeven van de meerwaarde van nieuwe culturele mengvormen die dankzij migratie kunnen ontstaan.[12]

Het bestuur van de Stichting Noorderhamam is er nog niet helemaal uit hoe het Groningse badhuis eruit moet gaan zien. Er gaan stemmen op voor een modern, strak gebouw, maar anderen willen een oosters ogend bad. Zo ook bestuurslid Margriet van der Kleij. Zij droomt van een hammaam die lijkt op de baden die zij in Turkije bezocht:[13]

> Ik denk dan met name aan een van de oudste hammams in Istanbul, zo'n fantastische sfeer, met prachtige dikke, Fellini-achtige vrouwen die over je heen liepen, en je masseerden. Dat vond ik zo fantastisch, ik dacht YES, dat moeten we in Groningen hebben! (...) Vooral de sfeer is me bijgebleven; een beetje koeterwalen rond de waterbekkens, dat sprak me enorm aan. Die verstilde sfeer, prachtige marmeren muren en bouwstenen, een prachtige omgeving waar je lekker relaxed kunt zijn.

In navolging van de vele vrouwencafés uit de jaren zeventig en tachtig, zijn de Amsterdamse en Utrechtse hammaams begonnen als vrouwenbadhuizen. Doel was de emancipatie van migrantenvrouwen. Het badhuis in Den Haag richtte zich van meet af aan op de integratie van migranten in het algemeen. Alledrie hammaams kregen aanvankelijk gemeentelijke subsidies of leningen, maar inmiddels draaien ze op eigen kracht. Ook voor de Stichting Noorderhamam staan integratie en emancipatie voorop. De Groningse initiatiefneemster Gulnaz Mun miste de hammaam erg nadat zij als tiener vanuit Turkije naar Nederland kwam. Later organiseerde ze bezoeken aan een sauna die speciaal voor de lokale Turkse vrouwenvereniging werd afgchuurd. Die bezoeken dienden om de vrouwen te ‘ontstressen’, zoals Mun het uitdrukt, maar vooral om ze uit huis te halen en voor de gezelligheid. Toch bleef het voor deze vrouwen in de sauna in vergelijking met de hammaam maar behelpen:

> Tja, je probeerde wel hetzelfde als in de hammaam. We gingen bijvoorbeeld eerst in de saunacabine zweten, en daarna met een scrubhandschoen jezelf staande scrubben in de doucheruimte. Maar ja, er was geen stoom, geen waterbekkens, geen buiksteen, geen masseuse. En je mocht ook geen eigen etenswaren meebrengen. Maar we hadden wel lol hoor. Het ging niet alleen om dat zweten en scrubben, maar vooral om het ontspannen gevoel als je eruit kwam. Een gevoel alsof je herboren bent. En dat je schoon bent. Er zat ook een religieus aspect aan: voor de islam moet je schoon zijn.

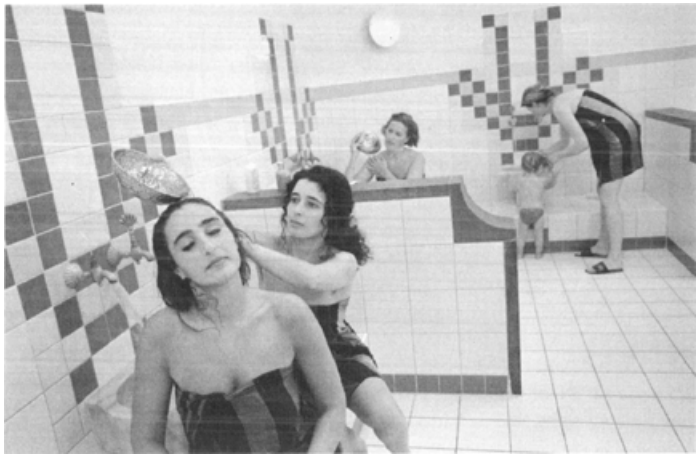
Een bijkomend voordeel van een hammaam in Groningen zou voor Mun zijn dat Turkse vrouwen daar gastvrouw kunnen zijn voor Nederlandse vrouwen en dat men zo van elkaars cultuur leert. Ook haar dochter Duyger, die het Turkse badhuis alleen van vakanties kent, hoopt dat de Groninger hammaam er komt:

> Om mijn Nederlandse vriendinnen te laten zien: 'Kijk, hier ga ik altijd heen als ik op vakantie ben.' (...) Ik sta open voor de Nederlandse cultuur; we gaan met school naar musea en zo. Dan wil ik dat ze ook wat van mijn cultuur zien. Omdat heel veel mensen vooroordelen hebben over mijn cultuur en daarom zo negatief doen. (...) De hammaam is wel heel wat anders dan de sauna, maar ik denk wel dat ze het leuk zouden vinden.

Wil een Nederlandse hammaam als integratieproject slagen, dan dienen oude en nieuwe inwoners er elkaar inderdaad te ontmoeten. Vandaar dat de badhuizen ook mensen willen aantrekken die niet van oudsher met de hammaamcultuur vertrouwd zijn. Dat lukt bijzonder goed: gemiddeld 65 procent van de Amsterdamse en Utrechtse hammaambezoekers is van Nederlandse afkomst. Met name Nederlandse vrouwen hebben de weg naar de hammaam gevonden. Naast mond-tot-mondreclame hebben reportages in *Opzij* en verschillende andere vrouwenbladen voor naamsbekendheid gezorgd. *Santé*, *Panorama* en het magazine van Martinair besteedden ook aandacht aan Nederlandse hammaams. De algemene teneur van zulke verhalen is: lekker ontspannen en jezelf verwennen in de sprookjessfeer van *Duizend-en-één-nacht*. Sommige bladen bieden behalve sauna- en kuuroord-arrangementen nu ook hammaam-arrangementen aan.

De aantrekkingskracht van de hammaam onder vrouwen van Nederlandse oorsprong heeft te maken met de gegroeide populariteit van sauna's en kuuroorden de afgelopen tien tot vijftien jaar. In de jaren tachtig en begin jaren negentig kon men in de *Libelle* en de *Margiet* nog artikelen aantreffen met bijschriften als 'Een uurtje voor jezelf'. Inmiddels worden er, zoals gezegd, dagenlange verwen-arrangementen aangeboden.

Er is in Nederland een verschuiving opgetreden in de betekenis van baden. De associatie van baden als uiting van properheid en disciplinering van het lichaam is goeddeels verdwenen. Met de bevrijding van het lichaam en de informalisering van de omgangsvormen in de jaren zestig zijn de taboes op naaktheid en lichamelijk genot afgenomen. Juist dankzij de tegen die tijd sterk verinnerlijkte zelfcontrole werd het bijvoorbeeld mogelijk dat er naaktstranden verschenen (Wouters 1976). De sauna werd steeds populairder. In dit soort oorden wordt het lichaam verwend in plaats van gedisciplineerd. Sinds de jaren negentig is het nemen van een bad bijna synoniem komen te ontstaan met 'onthaasting'. Mensen investeren in steeds grotere en luxere badkamers, de schappen met badproducten in drogisterijen zijn sterk uitgebreid en een maandelijks saunabezoek is voor velen gewoon geworden (Lootsma 1991, 16).



Afb. 4.3 Baadsters in het Oosters Badhuis Hamam in Utrecht. De meeste bezoeksters (65%) van deze hammaam, met zijn Turkse kranen en waterbekkens, zijn autochtoon.

De groeiende populariteit van de hammaam in Nederland is onderdeel van deze nieuwe badcultuur, die is gericht op ontspanning en verwennerij. Toch zijn het niet in de eerste plaats saunabezoekers die de weg naar de hammaam hebben gevonden. Volgens Marian van Vliet en Hans Klomp, bestuursleden van de Haagse hammaam, zoeken saunabezoekers in de eerste plaats rust. In een hammaam, waar zeker in de weekenden veel kinderen met hun moeders meekomen, is die rust er niet. Om mensen die zich daaraan storen tegemoet te komen, is de Haagse hammaam inmiddels op bepaalde uren op zondag gereserveerd voor bezoeksters ouder dan zestien jaar. Het heeft heel wat voeten in de aarde gehad voordat sommige vrouwen die dat vanuit Marokko en Turkije niet kenden het wilden accepteren, maar andere bezoekers zijn er zeer over te spreken.

Behalve saunabezoekers die de ontspanning die de hammaam te bieden heeft vinden opwegen tegen het gebrek aan rust, trekt het badhuis volgens de bestuursleden voornamelijk twee categorieën Nederlandse vrouwen. Dat zijn ten eerste jonge vrouwen die eens iets ‘heel anders’ willen doen met vriendinnen. Zo worden er bijvoorbeeld regelmatig vrijgezellenfeestjes gevierd in de hammaam, of is een badhuisbezoek onderdeel van een personeelsuitje. Ook komen er vanuit het hele land groepjes vriendinnen die nieuwsgierig zijn geworden nadat ze over hammaams gelezen hebben. Volgens Van Vliet bestaat de categorie regelmatige hammaambezoekers van Nederlandse afkomst evenwel voornamelijk uit hoger opgeleide ‘*Volks-*

krant-lezeressen' die zich betrokken voelen bij de multiculturele samenleving en meer in het bijzonder allochtone vrouwen een warm hart toe dragen.

Dit komt ook naar voren uit gesprekken met Nederlandse baadsters. Een vrouw uit Wassenaar bijvoorbeeld zegt de Haagse hammaam om de week te bezoeken. Ook voordat het badhuis er was, kwam ze al regelmatig in de Schilderswijk om er buitenlandse lekkernijen te kopen. Gevraagd naar de aantrekkingskracht van de hammaam vertelt ze uitgebreid over haar belevenissen met Turkse en Marokkaanse vrouwen in het badhuis. Ze vindt het enig om ondergedompeld te worden in hun culturen. Ze vertelt dat ze het haar met henna liet insmeren, de oksels met was liet ontharen en het gezicht liet bewerken met een draadje dat allerlei oneffenheden weghaalt. 'Zo geestig, zoals die vrouwen dat doen', voegt ze daar aan toe. Een hammaam in de Schilderswijk vindt ze een fantastisch idee om allochtone vrouwen uit hun isolement te halen. Ze is onder de indruk van de vrijheid waarmee deze vrouwen zich in het badhuis bewegen en van de vreugde die ze dan uitstralen: 'Ze hebben van die zachte uitdrukkingen op hun snoetje.' Een andere bezoekster benadrukt eveneens de kwaliteit van de hammaam als interculturele ontmoetingsplaats:

> Alles wat multicultureel is vind ik interessant: de Turkse en Marokkaanse cultuur is heel rijk aan vormen, kleuren en sfeer. Toen ik eens las over de hammaam bedacht ik dat het wel leuk was daar eens naartoe te gaan. (...) Met mijn moeders' verjaardag zijn wij gewend om gekke dingen te organiseren, en ik dacht: dat is leuk, dat gaan we doen. (...) Ik vind het leuk dat het door Marokkaanse vrouwen gerund wordt. Dat je gemasseerd en verwend wordt door vrouwen die eigenlijk geen Nederlands spreken, maar je wel het gevoel geven dat je heerlijk kunt ontspannen. Ze maken ook hapjes en zo. Het is fantastisch dat ze zo weer betekenis kunnen geven aan hun leven, voor elkaar en ook voor ons wat kunnen betekenen.

Toch is er een tweede groep hammaambezoekers, voor wie andere aspecten dan het (inter)culturele karakter van belang is. De Haagse hammaam wordt bijvoorbeeld ook regelmatig bezocht door een groep vrouwen van de Gereformeerde Bond. Zij bezoeken geen sauna, maar komen wel naar de hammaam omdat daar naar sekse gescheiden gebaad wordt en je je onderbroek moet aanhouden.

Het mooiste voorbeeld van de manier waarop een Nederlandse hammaam door een specifieke gebruikersgroep voor eigen doeleinden is aangewend is wel dat van de 'Daklozen Verwendag' die jaarlijks in Den Haag wordt georganiseerd. Het afgelopen jaar stond een bezoek aan de hammaam op het programma. In de beschrijving van het uitje in de Haagse daklozenkrant is te lezen dat de meeste deelnemers de flinke schrobbeurt en de warmte in het badhuis wel wisten te waarderen en zich voornamen er vaker naartoe te gaan (Kromhout 2003). Dankzij de hammaam die in het kielzog van mediterrane migranten haar intrede deed in Nederland, is de cirkel iets meer dan honderd jaar nadat het eerste Nederlandse volksbadhuis in Den Haag werd geopend weer rond: wederom is er een plek waar de meest kwetsbare leden



Afb. 4.4 Op de Daklozen Verwendag in Den Haag, in 2003, werden de daklozen niet vanwege de oriëntaalse sfeer in de hammaam uitgenodigd, maar voor het comfort. Deze manier van baden werd erg op prijs gesteld.

van de samenleving kunnen baden; eerst diegenen zonder eigen bad, nu de daklozen.

Nu is het de vraag hoe het hammaambezoek toegeëigend zal worden als Nederlands gebruik. Desgevraagd geven de meeste mensen toch de voorkeur aan de oriëntaalse sfeer van de Utrechtse en Amsterdamse hammaam, ook al komen er in het architectonisch meer hybride badhuis in Den Haag meer mensen van Marokkaanse en Turkse afkomst. Dit wijst erop dat de populariteit van het fenomeen ‘oosters badhuis’ vooralsnog juist te danken is aan het exotische karakter ervan. Net als in de hoogtijdagen van het negentiende-eeuwse oriëntalisme gaat de recente nadruk op het ‘gevaar’ en de ‘achterlijkheid’ van de islam ook nu weer samen met oriëntaalse modegrillen, zonder dat de twee beelden elkaar raken: steeds meer Nederlandse vrouwen volgen buikdanslessen, Marokkaanse winkeltjes schieten als paddestoelen uit de grond en zelfs bij Blokker kun je ‘oosterse’ kussens en theeglazen kopen.

Regelmatige bezoeksters, zoals ikzelf, zijn aan de hammaam verknocht geraakt. Of, en in welke vorm, de hammaam een onderdeel zal worden van de Nederlandse alledaagse cultuur zal afhangen van het aantal mensen dat er van wil blijven genieten als de exotische meerwaarde afgesleten is.

Marjo Buitelaar

Eindnoten:

1 Met dank aan Peter Broekema, Pieter Nanninga en Mladen Popovic voor hun (literatuur)suggesties.
2 Gelukkig ben ik de hammaam snel gaan waarderen. Ik raakte verslaafd aan het zweten en scrubben, genoot van de gezelligheid en de overdaad aan warm water, en vond het zalig om met een babyzacht velletje en rode konen 's nachts als een roos te slapen.
3 Zie ook Driessen (2002) waarin o.a. de betekenis van met opzet toegebrachte pijn als symbolische grensmarkering geanalyseerd wordt.
4 Kallistos Ware merkt op dat er in de beginfase van het vroege christendom sprake was van een ambivalente houding jegens het lichaam. Dit verklaart hij door erop te wijzen dat het mensbeeld van de vroegste christenen gevoed werd door twee bronnen: de Hebreeuws-bijbelse traditie die gekenmerkt werd door een holistische visie op de mens waarin geest en lichaam nauw zijn verbonden, en de Hellenistisch-Platoonse traditie waarin veel sterker de nadruk lag op het onderscheid tussen geestelijke en lichamelijke kanten van de mens (Ware 1997).
5 De geciteerde koranverzen zijn afkomstig uit: Leemhuis (1989).
6 Zie koranvers 2: 187 ‘Zij zijn bekleding voor jullie en jullie bekleding voor haar. (...) Hebt nu dus gemeenschap met haar en streeft naar wat God jullie heeft voorgeschreven.’
7 Voor aansprekende voorbeelden van verschillen in seksuele opvattingen tussen uiteenlopende moslimculturen, zie Abu-Lughod (1997); Popenoe (2004).
8 Zie bv. de studie van Elias (1939) waarin deze ontwikkeling op basis van etiquetteboekjes, schilderijen en briefwisselingen voor de adel wordt beschreven.
9 Alleen in vorstenhuizen werd af en toe nog gebaad. Baden werd gezien als stijlvol; het bood gelegenheid de kleren en het lichaam ‘ten toon te stellen’. De openbaarheid van dergelijke lichamelijke handelingen aan het hof was mogelijk omdat de vorst in de eerste plaats gezien werd als drager van een functie in plaats van als individu (zie Parent 1987, 46).
10 Overigens was het idee van een medicinaal bad, vooral onderdompeling in bronwater, nooit helemaal verdwenen. De traditie om genezing te zoeken in de warmwaterbronnen van Plombières in de Vogezen had bijvoorbeeld vanaf de Romeinse tijd standgehouden (Canter Cremers-van der Does 1965, 48).
11 Zie: http://www.noorderhamam.nl.
12 Voor de inrichting van de Haagse hammam, zie den Heijer (2005) 46-51.
13 De citaten uit deze paragraaf zijn afkomstig uit interviews die in het kader van dit artikel werden afgenomen. Ik dank alle geïnterviewden voor hun medewerking.

Nieuwe sporten, nieuwe helden, en de populariteit van de panna[1]

5. Sterk

Sport verbroedert. *Sport is kleurenblind*. *Sport is een universele taal*. Er worden zeker in relatie tot de integratie van nieuwkomers in de Nederlandse samenleving nogal wat claims gelegd op de sport. Als mondiaal fenomeen zou de sport bij uitstek geschikt zijn om nieuwkomers mee te laten doen. In het onderwijs en op de arbeidsmarkt mogen dan nog onoverbrugbare afstanden bestaan, op het sportveld kan iedereen al gauw meedoen, zo is de algemene veronderstelling. Wie regelmatig, al dan niet met het bijna spreekwoordelijke bord op schoot, naar *Studio Sport* kijkt, zal bevestigd worden in dit idee. Voetballers uit alle windstreken ontmoeten elkaar op de grasmat, of die nu in de Amsterdamse *Arena* ligt of in de *Langeleegte* van Veendam. Het gaat vaak om spelers die hier zijn neergestreken door toedoen van scouts en zaakwaarnemers, maar ook om spelers die geworteld zijn in mediterrane landen of voormalige koloniën en zijn opgegroeid in multicultureel Nederland: Surinamers, Antillianen, Turken, Marokkanen, en anderen. Ruud Gullit en Frank Rijkaard, die voor velen nog altijd de boegbeelden zijn van de nieuwkomers in de sport, zitten tegenwoordig in de dug-out. Binnen de lijnen zien we nieuwe veelbelovende spelers als Romeo Castelen, Khalid Boulahrouz en Ugur Yildirim. Maar niet alleen het voetbal, ook andere takken van sport kennen een kleurrijk deelnemersveld. Welke sportliefhebber kent niet de namen van bekende boksers als Regilio Tuur, Arnold Vanderleyden en Orhan Delibas, Husnu Kocabas, van de net-niet Olympisch badmintonkampioen Mia Audina, voormalig sprintkampioen Nelli Cooman of topschermster Indra Angad-Gaur?

Nu brengt *Studio Sport* natuurlijk vooral de topsport in beeld. En dat beeld wijkt toch wel iets af van de gang van zaken in de breedtesport zoals die beoefend wordt bij de tienduizenden amateursportclubs die Nederland telt. Daar is de diversiteit duidelijk minder groot, en is ze zeker geen afspiegeling van de diversiteit in de samenleving. Wie daar poolshoogte gaat nemen, komt enerzijds tot de ontdekking dat de nieuwkomers in de meeste takken van sport ondervertegenwoordigd zijn,

maar anderzijds ook dat ze in sommige disciplines meer dan representatief van de partij zijn. Uit gemeentelijke onderzoeken naar sportdeelname is naar voren gekomen dat de diverse bevolkingsgroepen ook specifieke sportvoorkeuren hebben, en dat zij voor verschillende organisatieverbanden kiezen. Elke bevolkingsgroep heeft een eigen sportprofiel. In de praktijk blijkt ook de beleving van de sport te verschillen.

In dit hoofdstuk zullen we laten zien welke effecten de toetreding van migranten tot de Nederlandse sportwereld teweeg heeft gebracht. Waar komen autochtonen en migranten elkaar tegen in de sport? Wat zijn de resultaten van deze ontmoeting? In hoeverre heeft de alledaagse praktijk van de sport daardoor veranderingen ondergaan? Zijn er onder invloed van hun komst nieuwe disciplines toegevoegd aan het toch al gevarieerde arsenaal? Is er aan de wijze waarop sport beoefend en beleefd wordt iets veranderd? Welke gewoonten en praktijken brachten de nieuwkomers in de sport mee? Hoe is daar op gereageerd? Hebben de Nederlanders zich die toegeëigend of hebben zij zich daar juist tegen verzet? We proberen deze vragen te beantwoorden door een beeld te geven van de relaties tussen etniciteit en sportdeelname, -voorkeuren, -verbanden en -beleving.

Deelname aan sport

Heel veel betrouwbare gegevens over de sportparticipatie van migranten zijn er niet. In de meeste peilingen zijn migranten ondervertegenwoordigd, zodat over hun deelname geen uitspraken kunnen worden gedaan (GFK 2004). Waar de groep ondervraagden dankzij extra inspanningen wél een goede afspiegeling van de bevolking was, was het aantal respondenten per etnische groep vaak zo klein dat er maar een zwakke basis was om betrouwbare en generaliseerbare uitspraken te doen over de sportdeelname van de verschillende bevolkingsgroepen.[2]

Vast staat dat migranten minder vaak dan autochtonen aangesloten zijn bij sportorganisaties. Ook buiten georganiseerd verband doen migranten minder aan sport. De deelnamecijfers verschillen echter per etniciteit, geslacht en leeftijd. Zo zijn bijvoorbeeld Surinamers en Antillianen vaker lid van sportverenigingen dan Turken en Marokkanen. Vooral Turkse en Marokkaanse vrouwen en meisjes blijven in sportdeelname ver achter bij de mannen en jongens in die bevolkingsgroepen. Het mannelijke deel van de tweede generatie met een Turkse of Marokkaanse achtergrond doet in sportdeelname daarentegen niet onder voor autochtone leeftijdgenoten. Ten slotte daalt onder migranten de sportdeelname met de leeftijd sneller dan onder autochtonen.

Waar algemene cijfers over de sportparticipatie van migranten ontbreken zijn uiteraard ook geen accurate gegevens beschikbaar over de specifieke takken van sport die migranten beoefenen. Noch sportbonden, noch sportclubs registreren de etnische achtergrond van hun leden. Op grond van persoonlijke indrukken en erva-

ringen en op basis van onderzoeksgegevens van enkele jaren geleden (Janssens 1999 en Elling 2002), kan in grote lijnen echter wel een beeld van de situatie worden geschetst. Daarbij ligt de focus op die takken van sport waarin migranten het meest actief zijn.

Sportvoorkeuren

De verschillende etnische bevolkingsgroepen hebben eigen sportprofielen. Takken van sport die in de landen van herkomst een grote populariteit genieten, worden door de betrokken migrantenbevolkingsgroepen ook in Nederland relatief veel beoefend.[3]

Net als eetpatronen en kledingstijlen zijn ook sportvoorkeuren cultureel bepaald en worden jongeren op jonge leeftijd via familie, school en leeftijdgenoten gesocialiseerd in bepaalde takken van sport. Sportvoorkeuren hangen dus samen met etnische achtergronden. Ze worden niet enkel bepaald door individuele smaak en sportieve competenties. Een etnische concentratie in specifieke takken van sport en disciplines is daarvan een logisch gevolg.

Dat is ook zo omdat sportdeelname onder autochtone Nederlanders in de laatste decennia sterk is gedemocratiseerd en gedifferentieerd. In vergelijking met de meeste etnische minderheidsgroepen is het sportpalet van witte Nederlanders breder en zijn zij in meer verschillende sporten actief. In steden, maar ook in veel dorpen, is tegenwoordig een breed sportaanbod. Hoewel er nog zeker sociale gelaagdheden bestaan in diverse sporten (zie o.a. Breedveld 2003; Elling en Claringbould 2004), kan de sportkeuze minder makkelijk dan vroeger voorspeld worden op basis van sociale factoren als sekse, leeftijd en sociale klasse. Onder migranten is de sportkeuze nog eenduidiger, wellicht ook omdat ze zich juist in hun vrije tijd en vooral in de sport al dan niet bewust identificeren met hun etnische achtergrond. Dit is iets wat overigens ook (autochtone) Nederlanders doen. Nergens is het Oranjegevoel zo sterk als tijdens internationale sportevenementen, zoals EK's en WK's schaatsen en voetbal en de Olympische Spelen. Er is sprake van een zekere witte vlucht uit bepaalde sporten en verenigingen die steeds meer ‘verkleuren’. Dat proces is vergelijkbaar met de etnische verschuivingen in wijken en scholen, en met de veranderingen die het gevolg zijn van de onderscheidingsdrang van de hogere sociale klassen in de sport, die kiezen voor exclusievere sporten wanneer een sport democratiseert (Bourdieu 1984). Dat gebeurde in het verleden met voetbal en tegenwoordig met tennis.

Voetbal is onder autochtone en migrantenjongens en -mannen veruit de meest beoefende sport, zowel binnen verenigingsverband als daarbuiten, op trapveldjes en in parken. Veel voetbalverenigingen hebben (een deel van) hun achterban zien verkleuren. Vooral Turkse en Marokkaanse jongens voetballen veel (Roques en Rijpma 2001, 15; Elling 2002, 130). Voor hen staat voetbal nog nadrukkelijker op de eerste

plaats dan voor autochtone jongens, van wie ook velen weliswaar als kind wel op straat voetballen, maar uiteindelijk via ouders of vriendjes kiezen voor een tennisof hockeyvereniging. Later in dit hoofdstuk bestuderen we wat de etnische vermenging betekent voor de manier waarop migranten- en autochtone voetballers hun sport beleven. Opvallend is dat de traditionele mannensport voetbal ook relatief populair is onder de minst sportieve groep migrantenmeisjes (Elling 2002). Een verklaring hiervoor is dat (straat)voetbal via broers, neefjes en buurjongens voor migrantenmeisjes toegankelijker is dan de 'witte' sporten, zoals gymnastiek en handbal, die 'witte' meisjes uit de lagere klassen beoefenen. Op de eerste plaats onder migrantenmeisjes staan echter fitness en aerobics. Zij maken dan ook relatief veel gebruik van fitnesscentra en buurtcentra (waar deze sporten worden aangeboden), of ze oefenen thuis. Ook zijn relatief veel migrantenmeisjes te vinden bij diverse dansactiviteiten (volksdansen of streetdance).

Het ledental van de Koninklijke Nederlandse Cricketbond (KNCB) is in de laatste decennia van de vorige eeuw, onder andere dankzij de komst van migranten, gestaag gegroeid, maar in de laatste jaren toch weer wat afgekalfd. Vooral Surinamers met een Hindostaanse achtergrond en migranten afkomstig uit voormalige Engelse koloniën - Pakistan, India en Sri Lanka - spelen cricket. De meeste verenigingen, die in het westen van het land te vinden zijn, hebben ook en zelfs voornamelijk migrantenleden.

Terwijl hockey ook populair is in de voormalige Engelse koloniën, kent de hockeybond veel minder aanwas uit migrantengroepen, mogelijk omdat deze sport een langere Nederlandse traditie heeft onder de gegoede burgerij. De reactie van een trainer uit de top van het Nederlandse hockeywereldje, naar aanleiding van een opmerking van een van de auteurs over het beperkte aantal migranten in de hockeysport, is in dit verband illustratief. Letterlijk zei hij: 'Dan moeten ze eerst maar eens gaan studeren.'

Badminton, ook een Engels koloniaal exportproduct, is een tak van sport waarin de Aziaten mondiaal gezien excelleren. Dat is in Nederland eveneens zichtbaar. De sport trekt veel mensen met een Indische of Molukse achtergrond, en deze presteren relatief erg goed.

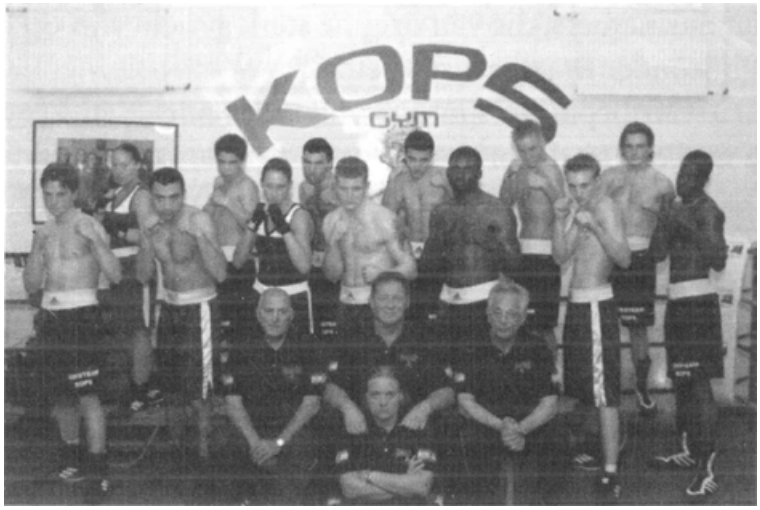
Honk- en softbal daarentegen mogen zich weer verheugen in een grote belangstelling van Antilliaanse en Arubaanse spelers. Zeker op hoger niveau zijn er weinig teams zonder Antilliaanse/Arubaanse inbreng. In het Nederlands team zijn diverse Antilliaanse spelers actief die uitkomen in de Amerikaanse competitie en verder geen enkele band hebben met Nederland. Onder de circa 25.000 honk- en softballers die zijn aangesloten bij de Koninklijke Nederlandse Baseball en Softball Bond (KNBSB) kunnen een stuk of duizend Antillianen en Arubanen worden geteld. Deze sport kent diverse verenigingen die door migranten zijn opgericht. De populariteit onder Antillianen en Arubanen vindt haar oorsprong in het gegeven dat de eilanden in de Caraïbische Zee zich sterk op de Verenigde Staten oriënteren. Dat verklaart ook waarom Antillianen en Arubanen in het voetbal minder prominent

aanwezig zijn dan Surinamers, die van origine sterk gericht zijn op het Zuid-Amerikaanse en in het bijzonder Braziliaanse voetbal.

De populariteit van bepaalde sporten onder specifieke etnische groepen hangt dus soms samen met een sterke oriëntatie op Amerika. Die verklaring geldt ten dele ook voor het basketbal. Vooral in de grote steden is de deelname van migrantenjeugd aan het basketbal toegenomen. In een studie uit 1999 naar de populariteit van verschillende sporten, scoorde basketbal onder migrantenjongens en -meisjes het hoogst (nog iets meer dan voetbal en zwemmen): maar liefst driekwart van de ondervraagden wilde deze sport wel beoefenen, tegenover de helft van de autochtone jongeren. Deze jongeren noemden de Afro-Amerikaanse basketballer Michael Jordan het vaakst als sportheld (Elling 2002). Deze populariteit kan worden verklaard uit een sterke oriëntatie op de gecommercialiseerde Amerikaanse jeugdcultuur, waarbinnen de ‘zwarte’ muziekindustrie, basketbal en kledingstijlen dominant zijn, en nauw met elkaar verweven. De aanwas van migrantenleden van verenigingen lijkt echter niet evenredig met de enorme populariteit van de sport onder Surinaamse en Antilliaanse jongeren. Net als voetbal, dat door veel migranten niet in verenigingsverband maar alleen op pleintjes en in parken gespeeld wordt, geldt mogelijk nog in sterkere mate voor basketbal dat het een populaire ‘streetsport’ is, zonder dat de beoefenaars binnen een club actief zijn. In tegenstelling tot voetbal krijgt het Nederlandse basketbal ook nauwelijks media-aandacht en kent het geen grote Surinaams- of Antilliaans-Nederlandse rolmodellen. Behalve onder zwarte Nederlanders is basketbal overigens ook populair bij veel vluchtelingen en asielzoekers uit het voormalige Joegoslavië.

In allerlei kracht- en vechtsporten zijn migranten relatief sterk vertegenwoordigd. In de bokssport zijn de migrantensporters in de meerderheid, zeker in de Randstad. Daar is naar schatting tachtig tot negentig procent van alle boksers van migrantenafkomst. Dat het ledental van de Nederlandse Boksbond in de laatste jaren flink is gegroeid, waarbij de prestaties zijn verbeterd, is eigenlijk vooral te danken aan de toename van het aantal migrantenboksers, want het aantal autochtone boksers is eerder af- dan toegenomen. Deze verkleuring van de bokssport is al vele jaren aan de gang. Mede door de vluchtelingenstroom uit landen als Iran, Irak en Afghanistan is ook het niveau van de krachtsport in Nederland omhoog gegaan. Hun komst heeft de afname van het aantal autochtone worstelaars en gewichtheffers enigszins gecompenseerd.

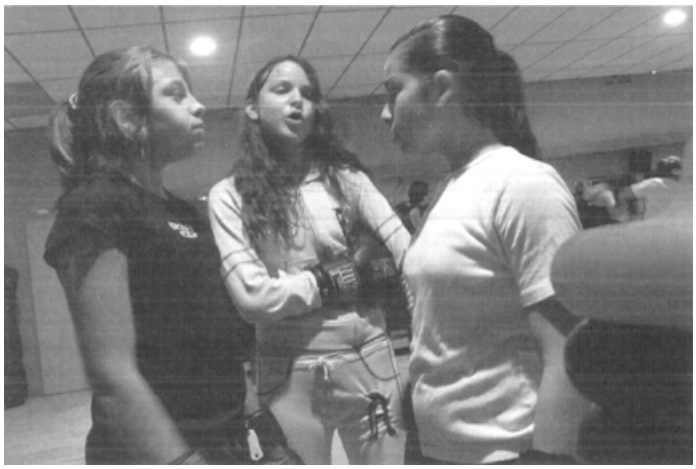
De populariteit van karate, dat in de jaren zestig van de vorige eeuw in Nederland is geïntroduceerd, verloopt parallel met de immigratiegolven. Aanvankelijk waren er onder de karateka's veel Indische Nederlanders, Surinamers en Antillianen, vervolgens kwamen er veel Turken en Marokkanen bij. Meestal verzamelen karateka's zich rond een trainer die in de vorm van een eenmanszaak een sportschool heeft opgericht. Er zijn vrij veel karateleraren met een migrantenachtergrond die een grote groep karateka's uit dezelfde bevolkingsgroep aan zich weten te binden. Taekwondo, dat zijn opmars maakte in de jaren tachtig, kent behoorlijk wat



Afb. 5.1 Boksteam Kops van de Weesperzijde in Amsterdam stelt zich op gepaste wijze voor.

migrantenbeoefenaren. Hetzelfde geldt voor nieuwe en hardere vormen van wedstrijdvechten, zoals kickboksen, thaiboksen en ultimate fight. Net als bij voetbal vinden in navolging van mannelijke toppers en familieleden ook steeds vaker vooral Surinaamse en Marokkaanse migrantenmeisjes de weg naar de sportschool, waar ze kwantitatief en kwalitatief relatief sterk vertegenwoordigd zijn in deze 'harde zwarte mannensporten'.

Dat er tegenwoordig vooral veel Turken en Marokkanen in de verschillende kracht- en vechtsporten (boksen, worstelen, taekwondo, karate) actief zijn, kan behalve uit etnisch-culturele achtergronden ook uit sociale en economische factoren verklaard worden. Omdat boksen en worstelen in Turkije populaire sporten zijn, hoeft het niet te verbazen dat Turken ook in Nederland meer dan gemiddelde belangstelling hebben voor deze disciplines. Maar wanneer meer in het algemeen gekeken wordt naar het opleidingsniveau en de sociaal-economische positie van de deelnemers aan kracht- en vechtsporten, dan valt op dat vooral mensen die op de maatschappelijke ladder wat lager staan zich tot deze sporten aangetrokken voelen. In de literatuur zijn relaties gelegd tussen de arbeiderscultuur en de voorkeuren voor bepaalde sportvormen; ook in het buitenland waren en zijn topboksers vaak mannen uit de laagste sociale klassen, waaronder veel etnische minderheden (Bourdieu 1984; Hargreaves 1986). Mensen die door de inzet van lichamelijke arbeid in hun broodwinning voorzien zouden meer belangstelling en waardering hebben voor 'mannelijke' disciplines waarin fysieke kracht en lichamelijk contact belangrijk zijn. Daarnaast spelen ook aspecten van weerbaarheid en zelfverdediging een rol. Dergelijke sporten kunnen dus ook functioneel zijn in het alledaagse leven, dat vooral onder (migranten) jongens en mannen uit lagere sociale klassen vaker gepaard gaat met agressie en geweld (Woodward 2004). Een dergelijke houding is tegengesteld aan de traditionele sportmentaliteit van de gegoede burgerij, die sport juist beoefent vanwege het nutteloze, intrinsieke karakter, hoewel sport ook wel



Afb. 5.2 Drie boksmeisjes van sportschool Olympia in Den Bosch: vertegenwoordigsters van de nieuwe multi-etnische generatie vrouwelijke boksers.

degelijk gelegitimeerd is vanuit de socialisatie van morele waarden (*fair play*). Een sprekend voorbeeld van deze soms sterk verschillende benaderingen van dezelfde sport kan gevonden worden in de sportvisserij. Hoewel het onder autochtone vissers gebruikelijk is om de vangst terug te zetten, vissen migranten ook voor de consumptie. Het is bekend dat dit in visverenigingen nog wel eens tot onbegrip leidt.

Naast etnisch-culturele achtergronden en etnisch gerelateerde specifieke waarden en omgangsnormen baseren mensen hun keuzen voor een vechtsport ten slotte ook op het sterke (semi) professionalisme en entertainmentkarakter van die sporten. Profsporten als voetbal en vechtsporten vormen voor veel migranten een potentiële manier om maatschappelijk hogerop te komen, geld te verdienen en status te verwerven, iets wat in veel andere arbeidssectoren lastiger bereikt kan worden.[4] In tegenstelling tot andere sectoren lijken in de sport alleen prestaties te tellen, zodat talent en inzet doorslaggevend zijn. Boksen behoorde (naast muziek en dans) tot de eerste vormen van entertainment waarin zwarte mensen konden uitblinken en geld verdienen. Inmiddels bevinden moslim-migranten zich in de laagste sociale positie. Mede daardoor zijn vandaag de dag mogelijk vooral Marokkanen en Turken in vechtsporten actief.

Veel uit Azië afkomstige vechtsporten hebben overigens wel een verandering ondergaan toen ze in westerse landen terechtkwamen. Terwijl veel van oorsprong Oosterse ‘martial arts’ meer geïntegreerd waren in het dagelijks leven, waarbij de techniek vanuit een bepaalde levensfilosofie voortkwam en de sportbeoefening gezien werd als een groeiproces, zijn de meeste vechtsporten aangepast aan de wes-

terse gestandaardiseerde en competitieve wedstrijdsporttraditie, waarbij het vooral draait om punten scoren, winnen en ranglijsten (Theeboom 2001).

Terwijl vrijwel alle in Nederland beoefende sporten geïmporteerd zijn, zijn de meeste sporten inmiddels gedeëtniseerd en is er geen sterke connotatie meer met de landen van herkomst. De meeste balsporten komen bijvoorbeeld uit Engeland of Noord-Amerika. Zelfs het korfbal, dat door velen gezien wordt als een typisch Nederlandse balsport, komt voort uit het vrouwenbasketbal uit Amerika (Van Bottenburg 2003). De Nederlandse turn- en gymnastiekbeweging is geïnspireerd door zowel het Duitse als het Zweedse en Oostenrijkse turnen, terwijl de meeste vechtsporten, zoals vermeld, uit Aziatische landen komen. Schaatsen lijkt een van de weinige sporten die een duidelijke Nederlandse historie als volksvermaak hebben. Terwijl sommige sporten in andere landen veel moeilijker wortel schieten en duidelijk geëtniseerd blijven, lijken veel sporten in Nederland relatief snel te worden op- of zelfs overgenomen. Waar autochtone sporters zich uit sommige sporten en verenigingen lijken terug te trekken wanneer er migranten binnenkomen, worden andere nieuwe ‘inheemse’ sporten van migranten juist omarmd.

Nieuwe sporten

Door de komst van migranten zijn relatief kortgeleden verschillende nieuwe takken van sport in Nederland geïntroduceerd die van origine uit andere continenten afkomstig zijn en nog nauwelijks gemondialiseerd zijn. We bespreken hier kort het



Afb. 5.3 Dit is de ‘pesrev’, de rituele opwarming voor de worstelaars, in Edirne (Turkije), die aan het eigenlijke olieworstelen vooraf gaat.

Turks olieworstelen, de Surinaamse zangvogelsport en het Afro-Braziliaanse capoeira.

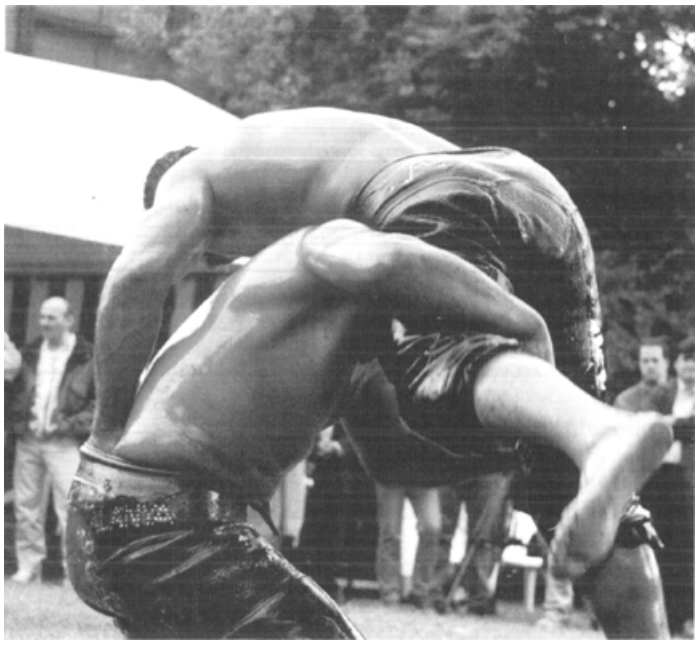
Olieworstelen

Het Turks olieworstelen is tamelijk recent in Nederland geïntroduceerd.[5] In 1997 werd op initiatief van de culturele vereniging Türkevi (Turks Huis) en de lokale televisiezender Mokum TV in Amsterdam voor het eerst een kampioenschap in deze traditionele Turkse sport gehouden. Onder grote belangstelling werd in Amsterdam toen de eerste Kirkpinar gehouden. Kirkpinar (letterlijk: veertig bronnen) is de Turkse plaats nabij het drielandenpunt van Turkije, Griekenland en Bulgarije waar al meer dan zes eeuwen lang elk jaar een groot olieworsteltoernooi plaatsvindt. Tegenwoordig trekt het vele tienduizenden bezoekers en kluistert het miljoenen aan de beeldbuis.

Het olieworstelen lijkt op de Olympische worsteldisciplines. Het gaat om een wedstrijd waarbij twee krachtpatsers elkaar proberen te vloeren of op te tillen. De tweekamp wordt gewonnen door degene die het lukt de tegenstander op de rug te draaien, 'met de navel naar de hemel' of wanneer de tegenstander bij zijn heupen kan worden opgetild en er vervolgens drie stappen kunnen worden gezet. Olieworstelen is moeilijker dan vrije stijl of Grieks-Romeins worstelen, omdat men is ingesmeerd met olijfolie en zodoende nauwelijks grip op elkaar krijgt. De duur van de wedstrijden is veel langer dan in de reguliere worstelvarianten. Een tweekamp kan dertig minuten duren en nog tweemaal worden verlengd. Daarmee is het olieworstelen voor de deelnemers een ware uitputtingsslag. Onder invloed van de commercialisering en mondialisering zijn in veel sporten de laatste jaren de regels aangepast om wedstrijden een sneller of spectaculairder verloop te geven. Gelet op de lange wedstrijdduur heeft het olieworstelen zich hier klaarblijkelijk (nog) aan onttrokken.

Het olieworstelen en de Kirkpinar zijn omgeven met veel rituelen. Zo smeren de worstelaars zichzelf en elkaar van tevoren rijkelijk met olie in. Dat gebeurt volgens een eeuwenoude ceremonie, waarbij de linkerhand bij de rechterschouder begint en waarbij als laatste de zwartleren broek aan de beurt is. Deze broek, de kispet, is het enige kledingsstuk dat wordt gedragen. Hij is samengesteld uit veertig verschillende stukken waterbuffel en kalfsleer, weegt ongeveer vijf kilo en wordt door gespecialiseerde kleermakers gefabriceerd. Met een touw dat aan de bovenkant van de broek wordt aangesnoerd, wordt voorkomen dat hij afzakt. De pijpen worden net onder de knie dichtgebonden. Het is overigens niet iedere worstelaar toegestaan om een kispet te dragen. Dat is een eer die alleen is weggelegd voor de Baspehlivans, de klasse van de grote kampioenen. Worstelaars die daar (nog) niet toe behoren dragen een vergelijkbaar model broek van stevig textiel.

De organisatie van de Kirkpinar is formeel in handen van de Agha, dat is de hoofdsponsor en gastheer van het evenement. Hij draagt traditionele oud-Osmaan-



Afb. 5.4 Tijdens deze olieworstelwedstrijd in Amsterdam regende het ook nog, waardoor het olieworstelen volgens getuigen in een vorm van modderworstelen veranderde. Een superieure techniek was in elk geval nodig om vat te krijgen op de tegenstander.

se kledij. De Agha is degene die aan het einde van de Kirkpinar het hoogste bod heeft uitgebracht op een schaap. Daarmee verzekert hij zich van het sponsorschap van het evenement in het daarop volgende jaar.

De Nederlandse Kirkpinar, die sinds 1997 vijf keer in Amsterdam werd gehouden, is een getrouwe kopie van het grote Turkse evenement. Het sportfeest trekt steevast veel bezoekers en krijgt veel aandacht in de media. Turkse zakenlieden zorgen ervoor dat de beste olieworstelaars uit Turkije meedoen. Het is een meerdaags familie-evenement geworden dat wordt omlijst met veel traditionele muziek, terwijl er ook bekende hedendaagse Turkse artiesten optreden. Inmiddels doen er ook enkele worstelaars met een Nederlandse nationaliteit aan mee. Zij worden vooral aangetrokken door de feestelijke entourage en de grote publieke belangstelling voor het olieworstelen, die scherp contrasteren met de gang van zaken rond het reguliere worstelen, dat zich doorgaans afspeelt in sobere sportzaaltjes achteraf, verstoken van enige aandacht.

Op zoek naar nieuwe leden, en aangestoken door de grote belangstelling voor het Turks olieworstelen, heeft de sportkoepel van onder andere gewichtheffers, worstelaars, touwtrekkers en bodybuilders (de Koninklijke Nederlandse Krachtsport en Fitness Federatie, KNKF) een poging ondernomen om een vergelijkbaar evenement onder eigen vlag te organiseren. Dat is niet gelukt. Er ontstond onenigheid met de Turkse organisatoren van de Kirkpinar en de Sportquest Big Boss KNKF games werden geboycot. Er is overwogen om een bond van Turkse olieworstelaars op te nemen in de krachtsportkoepel, maar daar is het uiteindelijk niet van gekomen. De Turkse gemeenschap lijkt zich enigszins te verzetten tegen de toe-eigening van dit eigen cultuurgoed door de Nederlandse sportorganisaties.

Er worden de laatste jaren op verschillende plaatsen in Nederland regelmatig kleinschalige olieworstelwedstrijden gehouden, maar sinds 2002 is in Nederland geen echte Kirkpinar meer gehouden. De (vermeende) betrokkenheid van de extreemrechtse Grijze Wolven zou daar debet aan kunnen zijn. Zij zouden het evenement gebruikt hebben om uiting te geven aan hun nationalistische opvattingen en op deze wijze tweedracht hebben gezaaid in het deel van de Turkse gemeenschap dat zich met de Kirkpinar bezighield. Plannen om het evenement nieuw leven in te blazen zijn er wel.

Aanvankelijk zouden in juni 2005 de Turkse voetbalclub Türkiyemspor en de Amsterdamse worstelclub Pehlivan een groot ‘olieworsteltoernooi in de Turkse tradities’ organiseren onder de naam Grand Prix van Amsterdam. Omdat de hoofdsponsor zich te elfder ure terugtrok, is het evenement echter weer van de kalender geschrapt. Het beoogde toernooi was volgens de organisatie ‘vooral bedoeld als een kennismaking voor het Nederlandse publiek met het olieworstelen’. Om die reden zouden ‘gedurende het gehele toernooi uitvoerige toelichtingen worden gegeven in de Nederlandse taal’. Voor de leden van de Nederlandse Worstelbond en van de Judobond die aan het toernooi mee hadden willen doen zouden zelfs speciale introductietrainingen worden georganiseerd.

Zangvogelsport

Een andere sportieve nouveauté in de Nederlandse samenleving is de Surinaamse zangvogelsport.[6] Hierbij gaat het om wedstrijden waarbij steeds twee vogels tegen elkaar op fluiten. De zangvogelsport wordt in Suriname op grote schaal beoefend. Naar verluidt beschikt, met name in het district Nickerie, elk huishouden wel over twee zangvogels. Tevens is bekend dat Desi Bouterse onafscheidelijk is van z'n twee zangvogels die altijd en overal met hem meereizen. De Surinamers die in de jaren tachtig naar Nederland kwamen, namen hun interesse in de zangvogelsport mee. Het is nog altijd een kleine sport. Er zijn niet meer dan vijf Surinaamse zangvogelverenigingen actief - in Amsterdam, Rotterdam, Den Haag, Zoetermeer en Tilburg - die hun wedstrijden organiseren als de weersomstandigheden gunstig zijn. Er



Afb. 5.5 Op het Malieveld laat de Surinaamse Zangvogelvereniging Nederland ‘Beef Free’ zijn vogels hun prestaties tonen.

worden eendaagse wedstrijden gehouden, maar er is ook een landelijke competitie onder auspiciën van de stichting Surinaamse Vogel Vrienden.

De sport is snel en eenvoudig uitgelegd. In een ring van ongeveer zes bij zes meter (wedplaats) worden twee kooien met elk een zangvogel van hetzelfde soort op een afstand van vijftig centimeter uit elkaar aan een paal (trot) met een lengte van 1.50 meter opgehangen. Deze vogels krijgen een kwartier de tijd om tegen elkaar op te fluiten. Op een afstand van ongeveer anderhalve meter van iedere kooi staat een scheidsrechter, ofwel scoorder, om het aantal ‘slagen’ te turven. De vogel die de meeste slagen maakt, wint en gaat eventueel door naar de volgende ronde. Het luistert in de zangvogelsport erg nauw op het meteorologisch vlak. Zo kunnen volgens het competitiereglement alleen wedstrijden worden gehouden als het regent, de temperatuur in de ochtenduren ongeveer 16 graden Celsius bedraagt en er een briesje van minstens windkracht 4 waait. Bij afwijkende weersomstandigheden worden de wedstrijden afgelast.

Niet elke vogel is geschikt voor deelname. Uitsluitend zogenaamde Repmans mogen meedoen. Dat zijn volwassen vogels. Toegestane vogels zijn de Twa Twa, de Picolet, de Gelebek en de Roti. Zij mogen oorspronkelijke (onder andere Sipa, Lethem, Broedslag, Boesh-slag) en aangeleerde zangsoorten (onder andere Ringslag, Kiauw, Ring-Kiauw, Kiauw-Ring, Pijé Pijé, Wiet Wiet, Swaay Swaay) ten beste geven.

Net als in de duivensport, waar nog veel meer geld in omgaat, zijn goed presterende vogels kostbaar. Voor een topvogel, die prijzen kan winnen, wordt grif een

paar duizend euro betaald. De vogels gaan overigens tamelijk lang mee. Sommige Twa Twa worden wel twintig tot dertig jaar oud.

Het is overigens niet zo dat alleen Surinamers zich in Nederland met zangvogelsport bezighouden. In Tilburg werd in 1913 bijvoorbeeld al een internationale zangwedstrijd voor kanaries gehouden als onderdeel van een grote internationale dierententoonstelling door de Tilburgsche Vogelclub. De zangvogelsport zoals die van oudsher in Nederland wordt beoefend, heeft wel een ander karakter. Anders dan bij de Surinaamse vogeltjessport, waar in een tweestrijd het aantal slagen wordt geteld, gaat het bij zangkanaries om de individuele zangkwaliteiten van de vogels. Naarmate een vogel volgens de jury mooier zingt, scoort deze meer punten. De belangstelling onder autochtonen voor deze Nederlandse zangvogelsport, waarvan de meeste verenigingen in Twente, Brabant en Limburg gevestigd zijn, loopt terug. Maar er worden pogingen gedaan de sport nieuw leven in te blazen. In februari 2005 werd in Apeldoorn de Landelijke Speciaalclub Zangkanaries (LSZ) gevormd, als onderdeel van de Algemene Nederlandse Bond van Vogelliefhebbers (ANBvV), die sinds 1920 bestaat. Deze zangvogelclub kent momenteel zo'n zeventig leden, terwijl de Surinaamse zangvogelvereniging in Amsterdam alleen al 150 leden telt. De zangkanaries (harzers en waterslagers) zijn gecultiveerde wilde kanaries die oorspronkelijk uit het westelijk deel van Afrika (onder andere de Canarische eilanden) komen, waarvandaan ze in de vijftiende eeuw door Spaanse kolonisten naar Europa gebracht zijn, waar de fok- en zangveredeling tot ontwikkeling kwam.

Van integratie tussen de beide zangvogelsporten is vooralsnog geen sprake. Afgezien van de verschillen in de disciplines, speelt hierbij wellicht ook het geringe aantal beoefenaren een rol.

Capoeira

Ongeveer twintig jaar geleden maakte Nederland voor het eerst kennis met capoeira.[7] Dit is een Afro-Braziliaanse krijgskunst die oorspronkelijk beoefend werd door de krijgers van Palmares, een Braziliaanse nederzetting van weggelopen slaven. Het is een overblijfsel van de strijd die afwisselend tegen de Portugezen en de Hollanders werd gevoerd. De (opnieuw) gevangen genomen Afrikanen van Palmares leerden hun vechtkunsten op zondag, een rustdag, aan andere slaven. Bij deze gelegenheden werd capoeira beoefend als een rituele dans, waarin het krijgshaftige karakter verborgen werd. Sinds de afschaffing van de slavernij in Brazilië, in 1888, symboliseert capoeira het streven naar vrijheid en onafhankelijkheid, eerst van de zwarte bevolking, later meer algemeen van de lagere sociale klasse.

De bewegingen in het capoeira lijken het meest op een combinatie van turnen en taekwondo. Twee spelers draaien om elkaar heen en maken draaiende, snelle, krachtige aanvallende en verdedigende bewegingen, in een kring van mensen (de roda) die met behulp van trommels en tamboerijnen muziek maken. De muziek heeft

invloed op het karakter van de interactie tussen de spelers, variërend van vriendschappelijk en acrobatisch tot scherp en agressief.

Anders dan bij de traditionele vechtsporten, waarmee capoeira op het oog veel verwantschap vertoont, is er binnen het capoeira sprake van een voortdurende ontwikkeling van nieuwe technieken en stijlen. Er zijn geen regels zoals in oosterse gevechtssporten. Het is eigenlijk evenzeer een muziek- en dansspektakel als een sportuitvoering. Dat verklaart waarschijnlijk mede de relatief grote populariteit onder voornamelijk alternatieve, progressieve autochtonen. Vooral de 'schoonheid' van de techniek en het interactieve proces waarbij 'opgegaan' wordt in het spel en de muziek zijn belangrijk. Ondanks of juist dankzij zijn achtergrond, vertegenwoordigt capoeira een levensstijl die een groeiende groep postmaterialistische wereldburgers aanspreekt, voor wie fysieke en muzikale beleving en authenticiteit belangrijk zijn.

De introductie van capoeira in Nederland en ander Europese landen vond geleidelijk plaats, via Brazilianen die op verschillende plaatsen in het land lessen gaven. Momenteel wordt op minstens veertig verschillende locaties, verspreid over heel Nederland, aan capoeira gedaan. Er vinden diverse onderlinge ontmoetingen plaats, maar vooral ook optredens bij dans- en muziekfestivals. Terwijl deze 'sport' enerzijds veel sterker dan het olieworstelen of de zangvogelsport een 'alternatieve levensstijl' vertegenwoordigt, is capoeira anderzijds het meest geprofessionaliseerd en gecommercialiseerd en in die zin ten dele overgenomen door een kosmopolitische elite. De kenmerkende bewegingen (mariposa's, chute-na-luas, folha-seca's, au-batido's, mortals) zijn steeds vaker te bewonderen in videoclips, breakdance optredens, shows, musicals en games. De geslaagde combinatie van elementen uit de gevechtskunsten (*martial arts*) met de musical- en dancescene is vermoedelijk verantwoordelijk voor de groeiende populariteit van het capoeira, en verklaart het gemak waarmee een bepaalde categorie autochtonen zich deze Afro-Braziliaanse krijgskunst toe-eigent.

Nieuwe clubs

Het overgrote deel van de migranten die op een georganiseerde wijze actief zijn in de sport, doet dat in gemengd verband. Niettemin zijn er ook migrantensportclubs en -teams. Aan de keuze voor sportbeoefening in eigen kring liggen zowel positieve als negatieve factoren ten grondslag. Enerzijds voelen migranten zich niet altijd even welkom in de bestaande (autochtone) sportorganisaties. Anderzijds is er ook een behoefte om onder elkaar te sporten. Vriendschappen, familierelaties en een gedeelde taal en cultuur kunnen daarbij van grote betekenis zijn.

Er komen momenteel een kleine honderd migrantenvoetbalclubs uit binnen de competities van de KNVB. In totaal telt de bond bijna 4.000 verenigingen voor veld- en zaalvoetbal. Er worden regelmatig nieuwe initiatieven genomen om te komen tot oprichting van migrantenvoetbalclubs, maar er gaan ook steeds weer

clubs ter ziele. Al met al is het aantal verenigingen van migranten sinds het einde van de jaren tachtig iets afgenomen. In 1989 werden namelijk nog 117 migrantenvoetbalclubs geteld die bij de KNVB waren aangesloten (De Jong 1989, 23-26), in 1999 waren dat er 105 (Janssens 1999, 18-27) en inmiddels is het aantal tot onder de honderd gezakt.[8] De meeste migrantenvoetbalverenigingen hebben een Surinaamse of Turkse achtergrond, maar er zijn ook clubs met een Marokkaanse of Molukse signatuur.

Naast een stuk of honderd migrantenclubs zijn er waarschijnlijk momenteel nog een paar honderd migrantenteams binnen (overwegend) autochtone clubs actief. Verkleurende clubs zijn er ook in overvloed. De verkleuring van sportclubs ontstaat voor een groot deel door de 'witte vlucht'. Clubs met veel migranten in de gelederen worden soms door autochtonen gemeden (Janssens 1999, 48-50). Mogelijk kan de fikse aanwas van leden binnen de 'witte' hockeysport mede hierdoor worden verklaard. Sporadisch komt het voor dat autochtone clubs nagenoeg volledig verkleuren.

Het is opvallend dat migrantenverenigingen en -teams vrijwel uitsluitend senioren (dat wil zeggen achttien jaar en ouder) rekruteren en dat verkleurende autochtone verenigingen juist veel jeugdspelers met een migrantenachtergrond tellen. Hoewel veel leden van migrantenvoetbalclubs daar voor het eerst in georganiseerd verband gaan voetballen, zijn er nogal wat migrantenvoetballers die een overstap maken van een reguliere (gemengde) club naar een migrantenclub. Dit heeft enerzijds te maken met een bewustwording van de eigen etnische identiteit, anderzijds met verschuivende sportmotivaties (Elling en De Knop 1998; Janssens 1999; Elling 2004).

Zolang sporters sportieve ambities hebben en 'het hoogste' willen bereiken, kiezen ze voor verenigingen die hen daarvoor de beste mogelijkheden bieden en dat zijn veelal 'reguliere' sportverenigingen. De meeste migrantenteams spelen op een laag (recreatief) niveau. Wanneer ze ouder worden, kiezen vele sporters voor een vereniging met meer sociale aansluiting (vergelijkbaar met lager spelende 'vriendenteams' in reguliere clubs).

Zoals veel autochtone verenigingen verkleuren, zijn er ook migrantenverenigingen die verbleken. Vooral bij oorspronkelijk mediterrane (Spaanse en Italiaanse) en Molukse clubs, die werden opgericht in de jaren zestig en zeventig, spelen inmiddels heel wat autochtone voetballers. Veel migrantenverenigingen blijken na verloop van tijd spelers uit andere migrantengroepen te trekken. Veel migrantenclubs zien hun ledenbestand eerst verkleuren en vervolgens verbleken. Zeker wanneer de prestaties belangrijker worden, kan het oorspronkelijk vaak mono-etnische karakter van de club op de tocht komen te staan. Zo spelen in het eerste team van Türkiyemspor, een oorspronkelijk Turkse club uit Amsterdam die in de top van het amateurvoetbal uitkomt en zelfs voor het kampioenschap van Nederland heeft gespeeld, al jarenlang veel voetballers met een andere dan de Turkse achtergrond. En Bunga Melati, een

topzaalvoetbalclub uit Tilburg van Molukse origine, kan ook niet meer als migrantenclub worden beschouwd.

Terwijl de etnische diversificatie van autochtone clubs meestal in de jeugdafdeling begint, begint deze bij migrantenclubs in de meer prestatiegerichte standaardelftallen bij de senioren. Dergelijke ontwikkelingen wijzen erop dat de concentratie van migranten in de sport van tijdelijke aard kan zijn. Ook de constatering dat de competities die voor en door verschillende bevolkingsgroepen werden opgezet niet meer bestaan, wijst in die richting. Migrantensportclubs lijken zichzelf na verloop van tijd eenvoudig te overleven. Ze gaan meer en meer lijken op reguliere gemengde clubs. Zolang er echter sprake is van etnische identificaties van ‘oude’ groepen, en zolang nieuwe groepen migranten zich in Nederland vestigen, zullen leden uit deze groepen elkaar wel in de sport blijven opzoeken. Onderzoek in andere landen naar minderheden met nog langere migratieachtergronden laat zien dat actieve en passieve sportbetrokkenheid (vooral onder mannen) bijdraagt tot de constructie en versterking van etnische identificaties (Cronin en Mayall 1998).

Ook in de andere takken van sport waar relatief veel migranten te vinden zijn, zijn wel initiatieven genomen voor de oprichting van eigen teams en verenigingen. De cricketbond was eind jaren negentig de sportbond met relatief de meeste migrantenclubs. Op een gegeven moment hadden dertien van de 73 cricketverenigingen in Nederland een achterban die (nagenoeg) volledig uit migranten bestond. Inmiddels zijn verschillende van deze clubs ter ziele gegaan. In sommige andere sportdisciplines zijn eveneens migrantensportclubs en teams opgericht, maar net als in het voetbal en cricket zijn veel initiatieven een kort leven beschoren. Financiële en organisatorische problemen breken veel migrantensportorganisaties regelmatig op. Ondanks veel teleurstellingen en mislukkingen en weinig medewerking, worden toch steeds weer nieuwe initiatieven geboren. Zo zijn voorbeelden bekend van migrantenclubs die verschillende malen door dezelfde bestuurders zijn opgericht. De behoefte aan eigen organisatieverbanden is, getuige de vele en herhaalde pogingen om clubs van de grond te tillen, groter dan het aantal bestaande clubs doet vermoeden. Zelforganisatie in de sport is kennelijk een kwestie van vallen en opstaan, zoals een vergelijking met de gang van zaken in het voetbal van de eerste helft van deze eeuw leert. In deze periode veranderde voetbal van een elite- in een volkssport. Toen kwamen eveneens veel clubs met vallen en opstaan tot stand. In deze periode werden maar liefst 3.900 voetbalverenigingen ontbonden, waarvan vijftig procent binnen vijf jaar na oprichting (Miermans 1955). Het ontbrak deze clubs vaak aan financiële middelen. Dat hing nauw samen met de kleinschaligheid van de vereniging en de geringe draagkracht van de leden. Het gebrek aan bekwame bestuurders was echter ook nogal eens de oorzaak van het ten onder gaan van een arbeidersvereniging. Daarnaast waren er gemeenten die deze verenigingen dwarsboomden. Met name de conservatieve gemeenten reageerden afwijzend op het arbeidersvoetbal en weigerden voetbalvelden ter beschikking te stellen. Pas veertig jaar nadat de eerste arbeidersverenigingen werden opgericht bleken zij in staat te zijn zich te handhaven in de georganiseerde voetbalwereld.

Tegen zelforganisatie van migranten in de sport bestaat in de samenleving een behoorlijke weerstand, zowel onder autochtone sporters en sportbestuurders als onder beleidsmakers en politici. Gemengde sportbeoefening is voor velen het ideaal (Duyvendak, Krouwel, Kraaijkamp en Boonstra 1998). Soms liggen negatieve ervaringen met migrantenclubs en -teams aan dit sentiment ten grondslag. Zoals opgemerkt zijn deze clubs niet altijd even goed georganiseerd. Ze kampen daardoor nog wel eens met administratieve en financiële problemen. Daarnaast hebben de ontmoetingen tussen autochtonen en migranten soms het karakter van beladen interlands. Het feit dat men in veel gemeenten, vanwege bezuinigingen en efficiencyoverwegingen, juist de kleinere sportorganisaties tot samenwerking en fusie wil stimuleren om zo sportaccommodaties af te kunnen stoten, bevordert eveneens de welwillendheid tegenover nieuwe initiatieven (zoals die van migranten) niet.

Hoewel een zekere reserve dus wel begrijpelijk is vanwege bepaalde ervaringen en beleidsintenties, is de negatieve beoordeling van sportinitiatieven van migranten niet op zijn plaats. Migrantenclubs en -teams vervullen belangrijke functies voor betrokken sporters en ze hoeven het maatschappelijke integratieproces geenszins in de weg te staan. Uit een recent grootschalig onderzoek is naar voren gekomen dat migranten ook, en in sommige opzichten juist, via sportbeoefening in de eigen kring sociaal kapitaal verwerven en hun vaardigheden vergroten. Daardoor kunnen migranten hun maatschappelijke positie in de multiculturele samenleving versterken. In hetzelfde onderzoek worden de soms overspannen verwachtingen ten aanzien van de integrerende werking van gemengde sportbeoefening getemperd. In de alledaagse praktijk van gemengde voetbalclubs, zo komt uit verschillende participerende observaties naar voren, worden de etnische en culturele verschillen soms eerder bevestigd en benadrukt dan overbrugd. De volgende van onze veldwerknotities spreken boekdelen.[9]

Observaties bij een Rotterdamse voetbalclub

> Er lijkt een kloof te zijn tussen autochtone en allochtone spelers, met name in het 2e waar allochtone spelers ruim vertegenwoordigd zijn. Twee autochtone spelers gaan veel met de allochtone spelers van het 2e om. Deze werden eerder door Sjaak 'blanke negers' genoemd(...).
> De blanke spelers (met 1 donkere jongen) zitten in kleedkamer 3, de donkere spelers (met de 'blanke negers') in kleedkamer 4(...).
> In kleedkamer 3: commentaar op showvoetbal en gebrek aan meeverdedigen van een groep donkere spelers van het 2e. Ook zeuren de donkere spelers te veel op elkaar, zelfs op de training (volgens de aanwezigen in kleedkamer3) (...).
> Kleur lijkt een grote rol te spelen; hilariteit alom bij het uitdelen van de hesjes. Trainer: 'Jij bent wit (tegen een donkere jongen), jij bent zwart (tegen een blanke speler)'. Trainer: 'De zwarten zijn kleurloos' (...).

> Bij het partijtje maakt Gerard een scheiding tussen de ‘vrienden’ en de niet-vrienden. Met ‘vrienden’ bedoelt hij de bevriende spelers van het tweede. Hiermee wordt het in feite de donkere spelers tegen de blanke spelers.

Observaties bij een Utrechtse voetbalclub

> Opmerkelijk is dat er een duidelijke etnische onderscheiding is tussen kleedkamer 1 en 2. In kleedkamer 1 zitten Nicky, Jaap, Stefan, Dennis, Vincent en Pascal. Zij zijn allemaal Nederlandse jongens en mannen variërend in leeftijd van 20 tot 31 jaar. In kleedkamer 2 zitten voornamelijk jongens van Marokkaanse afkomst. Zeven om precies te zijn, variërend in leeftijd van 20 tot 25 jaar. Ook heb je er Victor, die half Indo, Half Nederlands is en Clifton, die van Surinaamse afkomst is(...).
> Voor de training geeft Marcel aan dat het een korte training zal gaan worden, omdat hij mee moet naar de wedstrijd van het eerste elftal. Het valt Marcel op dat Marco de enige Nederlander is die aanwezig is en hij kan het niet laten om te zeggen: ‘We hebben bijna geen Nederlanders meer over in Nederland.’ (...).
> De planning voor de training is dat er een kort maar fel partijtje wordt gespeeld. Marcel vindt wel dat we eerst een goede wedstrijdwarming-up moeten doen en Marco mag de warming-up gaan leiden. Ik vraag me af waarom Marcel Marco deze taak geeft. Ik denk dat het komt omdat hij de oudste aanwezige speler is vandaag. Of zou de keuze van Marcel toch een andere reden hebben? Marcel heeft wat oranje en witte hesjes bij zich. Omdat Marco de enige Nederlander is, vindt hij dat Marco de oranje hesjes mag nemen en zijn team mag samenstellen. Wel een vreemde manier, omdat het naar mijn weten de gewoonte is om om de beurt een speler voor je partij te kiezen. Marco mag dus zijn team samenstellen en de overgebleven spelers vormen het andere team.

Over het moeizaam verloop van de inpassing van nieuwkomers in traditionele sportverenigingen is eerder door een van ons gepubliceerd. In de studie *Etnische Tweedeling in de Sport* (Janssens 1999, 53-59) wordt een zeer uitgebreide brandbrief aangehaald die een Limburgse sportvereniging midden jaren negentig naar de gemeente stuurde. Passages uit deze brief schetsen een problematiek die voor veel verenigingen herkenbaar was en nog steeds is.

> Van meet af aan moest vrijwel uitsluitend door het opdoen van praktische ervaringen geleerd worden om te gaan met de vaak specifieke problematiek die deze nieuwe allochtone leden in niet onaanzienlijke mate met zich mee bleken te brengen. De al vele jaren bestaande ‘verenigings-orde’ werd plots danig op de proef gesteld(...). Deze ontwikkelingen leverden binnen de vereniging veel onrust en frustraties op. De bekende en tot dan goed lopende zaken en afspraken bleken plots veel minder vanzelfsprekend(...). Bij diskutabele spelsituaties of na mogelijk diskutabele beslissin-

> gen van scheidsrechters tegenover een allochtone speler, blijkt men snel geneigd om zich ‘als groep’ benadeeld te voelen en zich ook dienovereenkomstig te gedragen en af te reageren. Vaak valt daarbij dan al snel het wel erg voor de hand liggende verwijt van ‘diskriminatie’; men ‘sluit als het ware als groep de gelederen’ en trekt vervolgens als een blok op tegen het vermeende onrecht. Naast de onverkwikkelijke en dreigende situaties die dergelijk gedrag oproept, stigmatiseert men zichzelf als groep natuurlijk nadrukkelijk! Toekomstige tegenstanders zijn al bij voorbaat op hun hoede(...). De opgedane ervaringen leren dat de allochtone speler in zijn algemeenheid eerder geneigd is tot een fysiek afreageren bij vermeend onrecht in spelsituaties of na scheidsrechterlijke beslissingen(...). De aktiviteiten zijn gewoonlijk gericht op het kweken van groepsbinding en groepsverantwoordelijkheden. Te denken valt aan een jaarlijks uitstapje of aan een kamp-weekend. De allochtoon mag over het algemeen geen alcohol gebruiken en maakt geen gebruik van de keuken. Als er iets te drinken of te eten aan een team wordt aangeboden, levert dat steevast problemen op (discussie over de inhoud van snacks, zit er varkensvlees in? etc.) (...). Het innen van contributies en eventueel door de KNVB opgelegde boetes gaat gewoonlijk zeer moeizaam(...). De ouders van allochtone jeugdleden vertonen nauwelijks enige betrokkenheid bij de sportieve activiteiten van hun kinderen. De organisatie van het vervoer naar uitwedstrijden is daardoor voor deze kinderen een groot probleem(...). Verreweg de meeste allochtone leden zijn Moslim. Tijdens het douchen zullen zij, in het bijzijn van anderen, o.a. hun onderbroek niet uittrekken, daar het geloof hen dat verbiedt. Hilariteit en misplaatste opmerkingen door medespelers over o.a. schaamte, hygiëne, etc. wekken vaak spanningen op binnen de eigen gelederen, ondanks het geven van informatie daaromtrent(...). Ramadan. In deze religieuze periode komt het regelmatig voor dat allochtone leden, zonder dat zij daarvan vooraf iets aangeven niet komen opdagen. Hierdoor moeten soms zelfs wedstrijden worden afgelast. Door het ontbreken van een vooraankondiging kost dat de vereniging een boete van de KNVB; bovendien worden veel ekstra winstpunten in mindering gebracht. Dit resulteert dan weer in verontwaardiging bij de migranten die het betreft! Het vorige seizoen liep een elftal daardoor zelfs een kampioenschap mis. Autochtone leden kunnen dit - zeker op den duur - nog maar moeilijk accepteren; het zijn immers ook hun wedstrijden die niet doorgaan, het is ook hun kampioenschap dat misgelopen wordt etc. (...). Het zijn deze zaken en de kennelijke uitzichtloosheid v.w.b. de oplossing van deze omvangrijke problematiek die ertoe hebben geleid dat er recentelijk zelfs enkele zeer bekwame bestuursleden besloten op te stappen; moe als zij het waren om steeds maar weer over het allochtonen-probleem binnen de vereniging te moeten praten; zonder dat er bovendien enig uitzicht op resultaat viel te verwachten.

Terwijl de betekenis van reguliere sportclubs voor de integratie van migranten vaak wordt overschat, wordt de betekenis van migrantenclubs in dat perspectief vaak onderschat. Een meer genuanceerde benadering verdient de voorkeur.

Migrantenclubs nemen een bijzondere plaats in binnen de sport. Welbeschouwd kunnen veel van deze clubs zelfs als voorlopers worden beschouwd in een trend waarbij sportclubs meer en meer afgeleide maatschappelijke functies gaan vervullen. Lang voordat gevestigde reguliere sportclubs zich gingen begeven op het pad van huiswerkbegeleiding en naschoolse opvang, was daarvan al sprake bij migrantenclubs. Dat is terug te voeren op de ontstaansgeschiedenis van veel migrantenclubs, die we hieronder in beeld zullen brengen, en op het idealisme van hun oprichters.

Niet alle migrantenclubs hebben dit bijzondere, maatschappelijke karakter. Er kunnen onder migrantensportorganisaties twee hoofdtypen worden onderscheiden: organisaties met een brede doelstelling en die met een smalle doelstelling (Van Schelven 1994; De Jong 1889). De organisaties met een brede doelstelling doen niet alleen aan sport maar ook aan hulpverlening, belangenbehartiging en culturele vorming. De organisaties met een smalle doelstelling zijn specifieke sportverenigingen. In het eerste type organisatie is recreatiesport de dominante sportvorm, in het tweede type de competitieve wedstrijdsport. Historisch gezien gaat de brede organisatievorm meestal vooraf aan de smalle.

Vooral onder de oprichters van de brede migrantensportclubs kan een grote dosis idealisme gevonden worden. De ambities van veel bestuurders reiken verder dan sportieve successen. Ibrahim Sezer, de Turkse voorzitter van een islamitische voetbalclub uit de Randstad, weet dat op treffende wijze te verwoorden:

> Ik wilde iets doen voor de jeugd, op mijn manier. De tweede generatie Turken mag niet verloren gaan, moet een kans krijgen. Ik begrijp ze, ik heb dezelfde geschiedenis en achtergrond. Wij hebben het moeilijk, we zijn geen Turken en geen Nederlanders. Turken hebben een slecht imago, dat moet veranderen. Geen bier, geen gevloek, geen gescheld, wel respect voor ieders gedragspatroon, manier van leven en religie. Dat betekent ook de jeugd interesseren voor de club, de ouders erbij betrekken. Voetbal is een middel om Turkse jongeren op het goede pad te krijgen(...). Ze vinden dat we moeten integreren, maar Turkse jongens voetballen liever met elkaar. Ik kom ze overal tegen, bij de moskee bijvoorbeeld en heb door de kleine afstand tussen hen en mij binnen zes maanden zes teams opgericht. Ik laat de jongens voetballen, anders hangen ze maar op straat en in koffieshops rond en nu zijn ze aan het voetballen. Wat is daar verkeerd aan? We hebben het recht een eigen club op te richten en maken daarvan gebruik. Doen Nederlanders in Canada en Australië niet hetzelfde? (...). Dit is juist integratie! Wij spelen in de Nederlandse competitie tegen Nederlandse clubs, wij hebben een Nederlandse trainer en Nederlandse voetballers zijn van harte welkom(...). We voetballen, de ene maakt een clubblad, de ander gaat fluiten bij de KNVB en weer een ander gaat een jeugdelftal begeleiden. Daar ben ik trots op en daarmee ga ik door. Ondanks tegenwerkingen(...). Het is belangrijk dat allochtonen goed functioneren in de Nederlandse samenleving en laten zien dat ze meer kunnen dan werken bij de Cemsto. Het is goed als de jeugd nu

> ziet dat oudere allochtonen initiatieven nemen om een club op te richten en ook fluiten bij wedstrijden. De jeugd ziet dat er belangstelling is van de pers en de KNVB gewoon met het bestuur komt praten. Als de club positief in het nieuws is vinden allochtonen dat allemaal leuk. Op school praten ze daar ook over. We lezen elke dag in de krant over het succes van Jan en Kees. Maar het is ook leuk om over Ahmed te lezen. Dat is goed voor het zelfvertrouwen (Janssens 1999, 85-92).

Deze voorzitter wil met zijn club de migrantenjeugd van de straat en uit de koffieshop houden. Dit idealisme is voor de club niet nieuw. De club is namelijk voortgekomen uit een stichting met een veel bredere sociaal-culturele doelstelling, maar heeft zich pas na verloop van tijd uitsluitend op sport toegelegd. Dat bleek een goede manier om binnen de gemeenschap een voorbeeldfunctie te vervullen. Met name in de migrantenclubs die een bredere missie hebben, maar ook wel in de clubs met een smallere doelstelling, kunnen zulke ideologische aspecten van betekenis zijn (Mout 1986; Braam en Ülger 1997).

De gedachte achter de aanpak van de brede soort sportclubs is dat de migrantengemeenschap zich moet kunnen identificeren met het succes van haar eigen voetbalclub. Veel migrantenbestuurders hebben daarnaast de behoefte om zichzelf te bewijzen. Niet alleen aan de eigen achterban maar ook aan de autochtonen willen zij laten zien dat migranten net zo goed in staat zijn om eigen sportorganisaties op te richten en in stand te houden. Maar lang niet altijd zijn de betrokken clubs daartoe uitgerust. Gebrek aan mensen en middelen breekt veel clubs regelmatig op. Soms zitten de maatschappelijke ambities de ontwikkelingskansen van dergelijke clubs in de weg. De clubs die zich echt bekommeren om probleemjongeren lopen meer kans om te mislukken, omdat ze hieraan de handen vol hebben en de ‘gewone’ jongeren voor andere clubs kiezen (Van Schelven 1994). De sociale functies zijn de kracht en de zwakte van migrantensportorganisaties. Ze zijn namelijk medebepalend zowel voor hun aantrekkingskracht als voor hun organisatorische zwakte. Tekenend is dat migrantenorganisaties soms meer rekening houden met de portemonnee van hun leden dan met het huishoudboekje van de penningmeester. Wie zich verdiept in de financiële huishouding van deze verenigingen komt al gauw tot de ontdekking dat veel migrantensportorganisaties feitelijk te weinig contributie vragen aan hun leden en zich te soepel opstellen tegenover wanbetalers, waardoor ze iteindelijk zelf met financiële problemen kampen (Janssens 1999, 66-71).

Niet elke migrantensportclub maakt een ontwikkeling door zoals hierboven beschreven werd. Er zijn er ook nogal wat die ontstaan zijn uit vriendengroepen die oorspronkelijk op gezette tijden in een of ander park bij elkaar kwamen om te sporten. Zo is ooit bijvoorbeeld een softbalclub voor migranten in Rotterdam van de grond getild. Het initiatief voor de oprichting van deze vereniging groeide toen een groepje Antillianen en Arubanen regelmatig een partijtje voetbalde in een park. De vrouwen en vriendinnen van de spelers kwamen regelmatig kijken en kregen ook



Afb. 5.6 De jongens van voetbalvereniging Zwaluw in Vught (hier in wit shirt), speelden deze competitiewedstrijd al even fanatiek als hun tegenstanders. De heftige discussie die zich hier afspeelt doet niet onder voor vergelijkbaar debat tijdens wedstrijden in de eredivisie (19 februari 2005).

zin om samen iets te doen. Zij stelden voor om te gaan softballen. De mannen voelden daar ook wel wat voor en zo is de club ontstaan.

De brede benadering blijft niet beperkt tot sportclubs die door migranten zijn opgericht. De autochtone clubs die hun ledenbestand sterk zagen verkleuren, hebben in reactie op de behoeften bij een deel van hun achterban soms dergelijke maatschappelijke initiatieven ontplooid. Het alom bekende resocialisatieproject van boksschoolhouder Ome Jan Schildkamp in Hoogvliet is daarvan een goede illustratie. Dat sport voor maatschappelijke doelen wordt gebruikt is niet nieuw, maar waar dat in het verleden vaak op impliciete wijze gebeurde (door sportwedstrijden te organiseren werden jongelui van de straat gehouden wordt de sport tegenwoordig in toenemende mate en heel expliciet voor die doelen ingezet. De overheid stimuleert dat door haar subsidieregelingen en -voorwaarden. Dit leidt er echter toe dat sport meer en meer wordt gestimuleerd omdat dat de integratie zou bevorderen, terwijl er tot dusverre weinig empirisch bewijs is gevonden voor de daadwerkelijke meerwaarde van sportdeelname op zichzelf (Elling 2002). Juist de relatief weinig sportief actieve migrantenmeisjes integreren niet minder goed in de samenleving dan hun mannelijke leeftijdgenoten met dezelfde etnische achtergrond. Wel lijken via bepaalde sportactiviteiten kansarme migrantenjongeren heel goed te kunnen worden bereikt.

Pleintjes en parken voor sport en spel

Het sportief-recreatief gebruik van openbare parken, pleinen en plantsoenen is door de komst van migranten duidelijk in omvang toegenomen. Er wordt vooral veel gevoetbald, maar ook andere sporten, zoals bijvoorbeeld basketbal, volleybal, honk- en softbal of cricket, worden in de openbare ruimte beoefend. Nieuw is dat natuurlijk niet, en ook autochtonen zijn de laatste tijd vaker dan vroeger de straat opgegaan om bijvoorbeeld te joggen en te skaten, maar waar vooral de beter gesitueerde autochtonen voor sport en spel steeds meer gebruik zijn gaan maken van het georganiseerde aanbod, is empirisch vastgesteld dat migranten relatief vaker gebruik van de laagdrempelige openbare gelegenheden (zie o.a. Elling 2002). Er zijn overal in de grote steden plaatsen waar (overwegend) voetballiefhebbers uit migrantengroepen op min of meer vaste tijden, in meer of minder vaste samenstelling, bij elkaar komen om een partijtje te spelen. Vaak gaat het om jongens en jonge mannen uit de buurt, maar sommige deelnemers komen speciaal over uit andere delen van de stad. Bekende migrantenvoetballers die opgroeiden in oude stadswijken laten zich er graag op voorstaan dat zij op die plekken het voetbal echt hebben geleerd. Het Balboaplein in De Baarsjes in Amsterdam is zo'n plek die voor veel voetballers een magische klank heeft gekregen. Coryfeeën als Frank Rijkaard en Ruud Gullit maakten afspraakjes met vrienden om daar te voetballen, en ook Dries Boussata, een topvoetballer met een Marokkaanse achtergrond, heeft daar zijn voetbalkunsten geleerd. Het plein had lang geen eigen naam maar wel een reputatie. Nog niet zo lang geleden heeft het plein, met enig ceremonieel vertoon, een bord gekregen waarop de benaming prijkt die de voetballers aan het pleintje gaven: Balboaplein.

Het aloude straatvoetbal wordt vanwege de laagdrempeligheid, de fysieke en ruimtelijke beperkingen en de kleinschaligheid (veel balcontact!) door velen in de voetballerij als de ideale bakermat beschouwd voor technisch begaafde spelers. In het zogeheten ‘4 tegen 4-voetbal’ propageert de KNVB onder de jeugd een veldvariant van het straatvoetbal. Uit het straatvoetbal is een hele nieuwe voetbalvariant ontstaan, die in belangrijke mate door migrantenjongeren tot ontwikkeling is gebracht: panna.[10]

Panna

Het woord ‘panna’ is een Surinaams woord, dat ‘poorten’ als Nederlands synoniem heeft.[11] Wanneer het lukt om iemand de bal tussen de benen door te spelen, ofwel te poorten, en vervolgens toch in balbezit te blijven, is er sprake van een panna. Balvirtuositeit en vernedering van de tegenstander, daar draait het om in deze eigentijdse voetbalvariant. Bij panna spelen twee voetballers tegen elkaar. Er is nog een voetbalvariant waarbij twee tegen twee wordt gespeeld: ringsoccer. In beide gevallen komen voetballers voor een wedstrijdje van drie minuten tegen elkaar uit in een kleine

ruimte met kleine doeltjes. ‘Panna Knockout’ voltrekt zich in een kooi, ringsoccer in een boksring. In beide gevallen komt het vooral aan op baltechniek en schijnbewegingen. Net als in de volksmond zal in deze paragraaf het woord panna gebruikt worden als verzamelnaam voor de verschillende, inmiddels gecommercialiseerde, vormen van straatvoetbal.

Rond het panna is een ware hype ontstaan. Allerlei commercials waarin bekende topvoetballers goochelen met de bal hebben daar zeker aan bijgedragen. De regelmatig terugkerende aandacht op tv voor de balvirtuozen van de straat vast ook. Sportkleding- en sportschoenenfabrikant Nike heeft dat goed aangevoeld en heeft enkele jaren geleden in de Amsterdamse poptempel Paradiso het eerste grote pannatoernooi georganiseerd. Sindsdien is het Panna Knockout-toernooi een druk bezocht jaarlijks terugkerend evenement en is panna nog meer een begrip geworden. Aan de vierde editie in december 2004 deden voor het eerst ook spelers uit andere landen mee - die overigens weinig succes hadden.

Min of meer in reactie op het succes en de commerciële uitbating van Panna Knockout is ringsoccer opgekomen. Deze variant wordt gepropageerd en georganiseerd door Masters of the Game, een bedrijf dat is opgericht door profvoetballer Nordin Wooter. Masters of the Game laat zich graag voorstaan op een sociaal-maatschappelijke insteek. Wooter wil, zo valt te lezen op de website van het bedrijf, ‘iets terugdoen voor het spel en zijn vrienden van de straat’.[12] Het bedrijf organiseert onder andere in opdracht van gemeenten overal in Nederland ringsoccerclinics en -toernooien, om jongeren te stimuleren tot sport en beweging, en om hun een alternatief te bieden voor allerlei maatschappelijk minder geaccepteerde activiteiten. Deze clinics van Masters of the Game hebben op hun beurt weer navolging gekregen. Inmiddels wordt ook de Jermaine Vanenburg Panna Knockout op allerlei locaties georganiseerd. Vanenburg is een bekende straatvoetballer en hij maakt net als Wooter deel uit van het kleine circuit van overwegend Surinaamse voetbaltoppers dat een belangrijke rol heeft gespeeld bij de opkomst en ontwikkeling van het panna. Er bestaan dus verschillende initiatieven naast elkaar. Er is (nog) geen overkoepelende organisatie met voldoende autoriteit om de formulering van uniforme spelregels af te dwingen en er is ook nog geen landelijke competitie die dat noodzakelijk maakt. Er worden verschillende spelregels gehanteerd, terwijl de spelregels die er zijn nog niet erg vast liggen. In het ringsoccer was het aanvankelijk bijvoorbeeld zo dat er gespeeld werd op muziek (met een speciale beat van tien seconden) en dat er prijzen te winnen waren als er tijdens die beat werd gescoord. Daar is men inmiddels vanaf gestapt. De betekenis van het door de benen spelen van de bal is in de verschillende varianten niet even groot. Bij ringsoccer is een panna goed voor een bonus. Bij Panna Knockout betekent een geslaagde panna echter dat de wedstrijd is afgelopen.

Panna is vandaag de dag meer dan straatvoetbal. Er is een grootstedelijke multiculturele subcultuur omheen gegroeid met kledingcodes (geen spijkerbroeken maar makkelijke sportieve kleding, schoenen van bekende merken als Nike, Adidas en

Prada), eigen muziekstijl (hiphop, R&B), specifiek taalgebruik (termen voor bepaalde acties en ‘moves’, veel Surinaamse en Engelse woorden) enzovoort. Vooral migrantenjongens maken deel uit van deze subcultuur, maar autochtone straatvoetballers en meisjes worden wel geaccepteerd. Opmerkelijk hiërarchisch zijn de verhoudingen tussen de verschillende straatvoetballers. De beste straatvoetballers mogen zich ‘masters of kings’ noemen en genieten meer respect dan de anderen.

De commercialisering lijkt een serieuze bedreiging voor het panna. Omdat er steeds meer geld omgaat in het wereldje en er grote geldbedragen gewonnen kunnen worden, dreigt het spel aan charme te verliezen. Het speelse en artistieke, maar niet altijd even effectieve straatvoetbal lijkt het steeds vaker af te leggen tegen een berekenende speelwijze. Twee gerenommeerde straatvoetballers zien het met lede ogen gebeuren, zoals ze ons vertellen:

> Prestatie moet je altijd leveren. Prestatie is gewoon doorbikkelen, gewoon doorbijten en elke wedstrijd er staan. Je inzet. Eigenlijk moet je nooit tevreden zijn. Presteren is wanneer je een toernooi of kampioenschap wint en je hebt alles erbij gedaan, en je hebt panna's uitgedeeld en mensen juichen voor je. Dan heb je echt gepresteerd. Het gaat om de kick van de mensen die juichen, maar uiteindelijk wil iedereen winnen. In het begin van het toernooi, in de voorrondes, wordt er altijd speels gevoetbald. Vernederen, vernederen. Maar zodra je verder begint te komen, wordt het toch wel iets zakelijker, want uiteindelijk wil je toch winnen. Dus uiteindelijk moet je het zakelijk gaan spelen(...). Zodra het om geld gaat, wil je winnen. De meeste jongens zijn gretig. En daarom speel ik tegenwoordig ook geen Panna Knockout. Het is geen kooivoetbal meer, het is een kooigevecht geworden en dat vind ik niet mooi. Iedereen wil gewoon die pannakoning worden of voor het geld gaan of voor de spullen van Nike.

> Straatvoetbal is wel bekend door de trucjes, maar op een toernooi zie je ze niet meer. Dat is jammer. Dan kunnen ze beter de 10.000 euro verdelen onder al die boys en maar liegen dat er 10.000 euro staat als prijzengeld. Dan heb je een veel leuker toernooi. De prijs gaat ten koste van het mooie van het straatvoetbal. Bij de clinics heb je wel weer het mooie voetbal, omdat daar geen prijzen aan verbonden zijn. Het is eenvoudig zat. Als iemand zegt ‘ik geef je 10 euro als je dit binnen twee minuten fietst’, dan ga je heel hard fietsen. Zo is het gewoon. Het gaat allemaal om geld. Iedereen zegt ‘geld maakt niet gelukkig’, maar uiteindelijk maakt het iedereen gek.

Zoals in het eerste citaat wordt aangestipt, is het ‘vernederen’ van de tegenspeler(s) van groot belang. Dit hangt samen met omgangsnormen waarbij onderling ‘respect’ afdwingen van belang is, mogelijk om de zwarte mannelijkheid te bevestigen. Door de ander in het spel te vernederen, verdienen de jongens wellicht het respect, het aanzien en de status die ze in andere sectoren in de omringende autochtone samenleving nogal eens te kort komen. Het op deze wijze uitblinken, kan tevens worden

opgevat als een bevestiging van de eigen heteroseksuele mannelijkheid. Terwijl deze in de meeste fysieke mannensporten automatisch verondersteld wordt, is deze in werkelijkheid kwetsbaar, zodat deze steeds opnieuw bevestigd moet worden (Messner 1990). Dat geldt voor groepen met een lagere sociaal-economische status in het algemeen, maar vooral voor migranten die zich regelmatig vernederd voelen door autochtone mannen én vrouwen met een hogere status. Wederzijdse vernedering (en bevestiging van heteroseksuele mannelijkheid) kan in het veld gebeuren door elkaar te 'poorten', daarbuiten door harde, seksistische of homofobe grappen en opmerkingen uit te wisselen.

Beleving

Dat straatvoetbal en panna vooral bij migrantenjongeren uit de oude stadswijken aanslaan is niet verwonderlijk, omdat hun maar beperkte mogelijkheden voor sport en spel ter beschikking staan. Maar hun populariteit kan mogelijk ook verklaard worden door verschillen in cultuur en beleving. Wie zijn oor te luisteren legt bij coaches, trainers, scheidsrechters of clubbestuurders die ervaring hebben met zowel autochtone als migrantensporters, zal horen dat hun ervaringen nog wel eens verschillen, en dat het er vandaag de dag heel anders aan toegaat op de velden en in de zalen dan vroeger.[13]

Hoewel autochtonen en migranten natuurlijk allesbehalve homogene groepen vormen en de basis voor generalisatie wankel is, bestaat er toch een *communis opinio* over cultuurbepaalde verschillen in gedrag en beleving (Hofstede 1991). Veel van deze verschillen kunnen beschreven en verklaard worden aan de hand van vijf fundamentele 'problemen' waarmee alle bevolkingsgroepen te maken hebben: Moeten mensen gelijk zijn of mogen ze ongelijk zijn? Is het individu belangrijk of de groep? Zijn we hard voor elkaar of zorgzaam? Worden regels star of soepel toegepast? Willen we resultaat op korte of op lange termijn?

Veel van onze respondenten waren van mening dat er grote verschillen bestaan tussen de manieren waarop autochtonen en migranten de eigen capaciteiten en kwaliteiten etaleren en de anderen imponeren. Individuele technische hoogstandjes staan bij migranten in hoger aanzien dan bij autochtonen. Onder autochtonen maakt de voetballer die helemaal bezweet en onder de modder van het veld komt relatief meer indruk dan de voetballer die in een smetteloos shirt van het veld stapt maar die door enkele individuele acties wel heeft laten zien veel met de bal te kunnen. Autochtonen en migranten demonstreren hun eigen kunnen niet altijd op dezelfde wijze. Volgens een scheidsrechter uit het amateurvoetbal en een trainer uit het betaald voetbal:

> Ik kom nogal eens wat Surinaamse balgoochelaars tegen op de velden. Die houden de bal wel eens te lang bij zich en worden dan ongelooflijk uitgescholden. Dat doet ze kennelijk niets. Ze voetballen om uit te blinken.
>
> Wij zeggen: hou het simpel, loop je vrij, geef iemand die vrij staat de bal, twee tegen één is toch makkelijker dan één tegen één. Maar een Afrikaanse voetballer zegt: ja, maar ik wil toch nog even dat trucje proberen, want als dat lukt, dan is dat toch fantastisch?

In zijn boek *Brillant Orange* wijdt David Winner (2000) onder andere een hoofdstuk aan 'The boys from Paramaribo', waarin hij ingaat op de extra flair die deze spelers in het Nederlandse spel brengen. Hij staat daarbij stil bij de enigszins ambivalente acceptatie van zwarte spelers. Hij citeert Umberto Tan die stelt dat de integratie van zwarte spelers in het Nederlandse voetbal zo goed verlopen is dankzij de gedeelde voetbalfilosofie van vrijheid en techniek in het spel. Het enige verschil zou zijn dat Nederlanders meer in concepten en oplossingen denken en zakelijker zijn, terwijl Surinaamse spelers meer plezier hebben en niet altijd spelen om te winnen, maar vooral om te genieten: 'Nederlanders spreken alles door terwijl de Surinamers meer intuïtief spelen. Als je dat combineert met Nederlandse efficiency is het dodelijk' (Winner 2000, 222). Zonder de relatief vroege Surinaamse inbreng in het Nederlandse spel, zou het volgens Tan meer op het Duitse voetbal hebben geleken. Deze 'Surinaamse smaak' en 'relaxte houding' in en buiten het veld (*cool pose*, Majors 1990) worden bevestigd door ex-profvoetballer Dennis Purperhart (2004) in zijn studie naar de integratie van Surinaamse profvoetballers in Nederland. In zijn ogen worden deze spelers regelmatig en ten onrechte door autochtone trainers en spelers geïnterpreteerd als minder doelgericht, te nonchalant of lui. Terwijl veel Surinaamse (en ook andere migranten)voetballers het gevoel hebben dat ze twee keer zo goed moeten zijn, zijn autochtone spelers en trainers het daar over het algemeen niet mee eens. In overeenstemming met de traditionele raciale stereotypering lijken zowel sommige autochtone als migrantenspelers en -trainers geneigd 'zwarte' sporters vooral superieure fysieke vaardigheden toe te kennen (snel, krachtig), maar niet de gewenste mentale en rationele instelling (Cashmore 1982; Entine 2000). Dergelijke vooroordelen kwamen bondscoach Thijs Libregts in de jaren tachtig overigens duur te staan. Mede naar aanleiding van opmerkingen over het 'luie zwarte ras' werd hij door de selectie van Oranje (waarin verschillende zwarte spelers, zoals Gullit en Rijkaard, een prominente plaats innamen) op een gegeven moment niet langer als coach geaccepteerd. Hij moest het veld ruimen.

Hoewel Surinamers volgens Tan en anderen dus graag hun technisch kunnen op de voetbalvelden showen, waardoor ze minder effectief en efficiënt op de winst spelen, zijn veel migranten juist wél erg gebrand op de overwinning. De meeste migranten zijn afkomstig uit samenlevingen die harder zijn dan de Nederlandse. Dat kan in de sport tot uitdrukking komen. Prestaties worden door veel nieuwko-

mers belangrijker gevonden. Wedstrijden zonder strijd zijn voor veel migranten nauwelijks denkbaar, ook al staat er weinig op het spel. De betekenis van een nederlaag of overwinning wordt minder gauw gerelativeerd. Niet zelden wordt, zelfs bij een grote voorsprong, tot de laatste minuut fanatiek doorgespeeld. Er bestaat vaak minder mededogen met de verliezer. Vernedering van de tegenstander, bijvoorbeeld door technische hoogstandjes en trucs, ligt soms meer voor de hand. Dit is in elk geval het beeld dat oprijst uit de gesprekken die we voerden met mensen uit de sportwereld. We laten ter illustratie achtereenvolgend aan het woord: een badmintontrainer, een voetbalscheidsrechter en een taekwondotrainer.

> Hollandse ouders relativeren de sportprestaties van hun kinderen veel meer. Indonesische ouders tonen meer trots, vooral als het om hun zoon gaat. Je ziet soms dat pa de tas draagt voor zo'n jongen en dat het hele gezin hem ten dienste staat. De verhouding tussen ouders en kinderen heeft in sommige Indonesische gezinnen sterk het karakter van een ‘ruil-relatie’. Die ouders cijferen zichzelf helemaal weg, maar verwachten ook veel terug: topprestaties(...). Veel Indonesische mensen zijn toch wat harder. Zo is het mij bijvoorbeeld opgevallen dat er onder de Hollandse spelers altijd wel iemand is die een verliezer opvangt, maar dat dit onder Indonesische spelers niet zo is. Het komt ook tot uiting in een ander soort humor. Voor veel Indonesiërs bestaat er toch eigenlijk geen beter vermaak dan leedvermaak. Ook om een falende teamgenoot wordt soms gelachen. Dat zie jij bij Hollanders minder snel.
>
> Nadat de Surinamers de stand op 6-2 in hun voordeel hadden gebracht, gingen ze over op ‘gallery play’, vooral om het aanwezige publiek te vermaken. Balletje tussen de benen door, treiterend traag spelen, uitdagend met de voet op de bal op de tegenstander wachten. Van die dingen.
>
> Hier in Nederland doe je topsport voor jezelf. Maar in landen als Iran of Irak ligt dat heel anders. Ik heb met verschillende sporters uit die landen te maken gehad in de afgelopen jaren. Zij gaan vaak gebukt onder een enorme prestatiedruk. Zij gaan niet naar een toernooi. Zij gaan op een missie! Sommigen zijn ook tijdens de trainingen enorm competitief. Die willen zichzelf steeds maar bewijzen voor de coach.

Dat de emoties regelmatig hoger oplaaien komt misschien doordat er groter belang wordt gehecht aan de sportieve prestaties. Er staat dan ook meer op het spel. De manieren waarop autochtonen en migranten emoties als vreugde, pijn en verdriet uitdrukken verschillen soms behoorlijk. Bij overwinningen en nederlagen of bij blessures in de sport is dat merkbaar. Autochtonen zouden meer dan migranten geneigd zijn om emoties te beheersen of te onderdrukken. Zij zouden meer ingehouden reageren. Migranten daarentegen zouden hun gevoelens eerder en heftiger de vrije loop laten. Daarvan getuigen onder andere de volgende uitspraken van een softbalscheidsrechter en een voetbaltrainer.

> Hollanders zijn ook wel eens boos en gesticuleren dan wat. Bij Antillianen is het meer van beide. Men gaat over in half-Nederlands, half-Antilliaans en het hele team doet mee. Dat kan bedreigend overkomen. Men komt ook dichterbij. Maar volgens een ongeschreven regel in het softbal raakt men de scheidsrechter niet aan. Bepalend voor de afstand die men in acht neemt is de lengte van de klep van de pet. Er zijn wel coaches die hun pet achterstevoren zetten om dichterbij de scheidsrechter te komen(...). Wedstrijden met Antillianen kenmerken zich door een hoop tumult. Spelers tonen meer emotie. In het begin werd er raar tegenaan gekeken. Ik heb scheidsrechters meegemaakt die op de toppen van hun zenuwen waren, die dachten dat men elkaar elk moment met de knuppel te lijf zou gaan en die wedstrijden staakten zonder dat dat nodig was. Ik heb het zelf nooit meegemaakt dat de vlam in de pan sloeg. Inmiddels is iedereen er wel een beetje aan gewend. Er bestaat ook waardering voor het spektakel waar ze voor zorgen. Antilliaanse teams zijn graag geziene gasten op toernooien. Veel gezelligheid, veel en fanatiek publiek langs de kant, soundmachine erbij, veel bier en sportief gezien een hoog niveau. Het is gewoon een feestje. Puur gezelligheid! Tegenwoordig fluit men ook wel graag wedstrijden met Antillianen. Het zijn de wedstrijden waar veel gebeurt en die niveau hebben. Laat mij maar het rustpunt zijn in die kakofonie (...). Ik spreek en versta hun taal. Dus ik hoor alles. Nou ze zeggen tegen elkaar dezelfde dingen als wij, maar ze gaan wel veel meer tegen elkaar tekeer. Wij met onze ingetogen aard zeggen: zet 'm op! Zij hebben daar zestien zinnen voor nodig en scheldwoorden rollen eruit alsof het niets is. In het begin gaf die eigen taal de Antillianen soms ook wel voordelen. Ze hoefden niet, zoals gewoon in deze sport, met behulp van allerlei tekens te communiceren. Nu kent het merendeel van de Nederlandse spelers Antilliaanse uitdrukkingen. En scheldwoorden...
>
> Hollanders zijn veel individualistischer. Ook in het veld zag je dat. De Turkse spelers namen het altijd voor elkaar op, corrigeerden elkaar niet. Het gebeurde dan soms dat het hele team zich druk discussiërend en gebarend rond de scheidsrechter verdrong. Waarbij ze dan ook ongemerkt overgingen in het Turks. Door al die drukte en commotie gebeurde het dan wel dat zo'n man zich bedreigd voelde zonder dat er echt iets aan de hand was. Het is ook wel eens geëscaleerd. Toen leek het wel of de stoppen doorsloegen. Het temperament van sommige jongens is zo groot, dat ze zichzelf niet altijd in de hand hebben. Na vijf minuten hebben ze dan spijt als haren op hun hoofd. Staan ze met tranen in de ogen. Het enige wat je als trainer kan doen is: praten, praten.

Het laatste citaat vormt tevens een illustratie van het groepsgevoel waar migranten doorgaans veel sneller en sterker dan autochtonen uiting aan lijken te geven. Volgens onze gesprekspartners wordt de relatie tussen het individu en de groep door autochtonen en migranten vaak verschillend ervaren, wat op paradoxale wijze in de sport doorwerkt. De Nederlandse samenleving is bijzonder individualistisch, terwijl

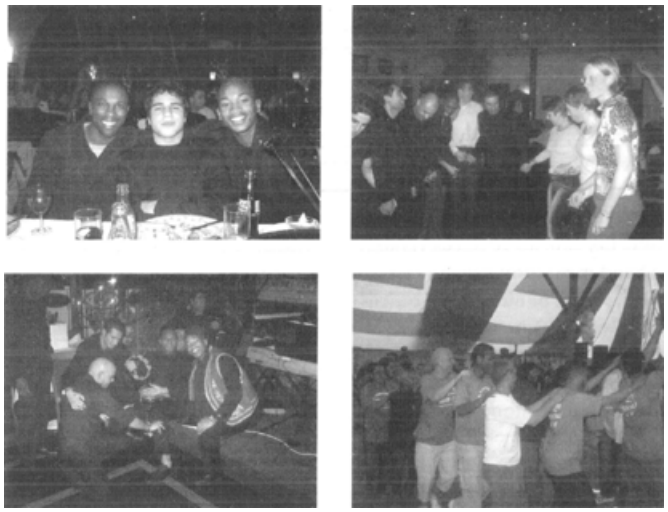
in teamsporten wel vanuit het teambelang gespeeld wordt. In de landen waar de meeste migranten vandaan komen is de groep belangrijker, hoewel er, zoals eerder al aan de orde kwam, juist in teamsporten meer waardering is voor individuele acties. In de opvoeding van autochtonen en migranten worden verschillende accenten gelegd. Veel autochtonen groeien op met het ideaal van zelfontplooiing, waar onder veel migranten het gevoel van solidariteit sterker wordt ontwikkeld. Familieverplichtingen wegen voor veel migranten zwaarder dan voor autochtonen en familiebezoek kan voor migranten eerder reden zijn om verstek te laten gaan bij een training of wedstrijd.

De band tussen sporters met dezelfde migrantenachtergrond kan eveneens sterk zijn. De neiging om voor elkaar op te komen is vaak groot. Het sterkere groepsgevoel heeft positieve en negatieve kanten. De grotere onderlinge solidariteit kan een grotere vooringenomenheid of partijdigheid met zich meebrengen. Migranten onder de toeschouwers kunnen meer meeleven met een wedstrijd van hun favorieten. Een autochtone softbalscheidsrechter:

> De band tussen de Antilliaanse spelers is veel sterker. Ze nemen het altijd voor elkaar op. Een geweldig groepsgevoel. Ik krijg ook het idee dat ze allemaal familie van elkaar zijn. Al zie ik ook verschillen tussen mensen van verschillende eilanden. Door de komst van de Antillianen is de sport veranderd. Het is nu een meer sociaal gebeuren. Hele families komen kijken, feest en barbecue na afloop.

Niet alleen voor de Antillianen in het honk- en softbal zijn de sfeer en gezelligheid rond de wedstrijden van relatief groot belang. Tekenend voor het belang dat bijvoorbeeld ook Surinamers hieraan hechten is de reactie van een bestuurslid van een Surinaamse voetbalclub op de vraag aan welke kwaliteiten een goede voorzitter van zijn club moest voldoen. Waar een autochtone collega ongetwijfeld primair zou denken aan allerlei bestuurlijke kwaliteiten, gaf de Surinamer, weliswaar met een lach op het gezicht, te kennen dat de voorzitter vooral goed moest kunnen koken! En, om in deze sfeer te blijven, wie bij de Turks-Islamitische voetbalclub, waarover eerder al werd geschreven, de bestuurskamer binnenstapt ziet dat er allerlei traditionele Turkse snaarinstrumenten aan de muur hangen. Deze hangen er niet alleen voor de sier. Regelmatig neemt de voorzitter na afloop van de wedstrijden de sasz ter hand om voor muzikaal vertier te zorgen.

Het meeleven van de achterban tijdens wedstrijden kan de sfeer, maar ook de spanning verhogen. De druk op een migrantengrens- of scheidsrechter om de eigen groep te bevoordelen kan groot zijn. Migrantenscheidsrechters uit softbal, voetbal en volleybal zeiden daarover het volgende:



Afb. 5.7 De befaamde van oorsprong Turkse, maar nu gemengde, voetbalclub Türkiyemspor is meer dan alleen een sportclub. Samen dineren (zoals hier in restaurant Bir Bey, in februari 2005), samen dansen (de polonaise, zoals tijdens de viering van het Kampioenschap 2003-2004, of Turkse dansen, zoals in Bir Bey), en samen musiceren (weer in Bir Bey) zijn een integraal onderdeel van het levendige verenigingsbestaan.

> Ik heb wel gemerkt dat Antilliaanse spelers toch verwachten, en dat in het Papiaments ook uitspreken, dat ik als Antilliaan wel voor hun moet zijn. Ik heb toen gezegd: Ik ben neutraal. Jullie moeten zelf spelen om te winnen.
>
> Ik fluit geen wedstrijden tussen een Turks team en een Nederlands team omdat van mij automatisch wordt verwacht dat ik voor het Turkse team ben en daar ook op wordt aangesproken. Daar wil ik niets van weten.
>
> Ik geef niet gauw een gele kaart aan een allochtone speler omdat ik die zie als een collega, dan stel je je toch iets milder op. Ik kijk ook naar de stand. Staan ze ver voor, dan durf ik wel een gele kaart te geven. Speelt een mij bekende scheidsrechter in het team, dan geef ik ook niet gauw een gele kaart.

Niet zelden ontstaan er problemen voor een scheidsrechter wanneer hij de regels soepel hanteert. Migranten lijken over het algemeen meer dan autochtonen moeite

te hebben met onvoorspelbare situaties, met situaties waarin vaag is welke regels er gelden of waarin onduidelijk is of de regels wel zullen worden toegepast. Dan kunnen gemakkelijk verschillen in de interpretatie van het spel en de regels aan het licht komen. De mate waarin men het zekere voor het onzekere neemt, is een van de dimensies waarop culturen verschillen, maar hangt ook samen met de onzekere positie waarin migranten, als relatieve buitenstaanders van een gemeenschap, verkeren. Nieuwkomers weten erg goed dat ze pas deel kunnen uitmaken van de gemeenschap als zij er de regels van kennen en navolgen. Zoals in de inleiding tot dit boek werd opgemerkt, is het voor migranten vervelend als de regels impliciet blijven, als ze onduidelijk zijn, als ze steeds veranderd worden, of als er door de *insiders* straffeloos de hand mee wordt gelicht. Het gevolg is dat nieuwkomers het spel - of dat nu binnen de sport is of binnen een bedrijf - nooit evengoed kunnen spelen als de insiders, die de onuitgesproken regels en conventies wel beheersen.

Om zulke redenen hebben sommige migranten meer moeite met onzekere situaties en meer behoefte aan duidelijke regels dan autochtonen. Een Surinaamse cricketumpire en autochtone voetbalscheidsrechter gaven hiervan concrete voorbeelden.

> De umpires in het cricket vervullen een nogal ondergeschikte rol. Zij zien werkeloos toe, totdat gevraagd wordt een beslissing te nemen. Volgens een ongeschreven regel loopt men weg wanneer men uit is. Surinaamse spelers zijn minder geneigd om weg te lopen zodat het spel door kan gaan. Ook al is het nog zo duidelijk, ze blijven staan wachten tot de scheidsrechter zich ermee bemoeit. Dat wekt irritatie.

> In het begin heb ik vreselijk veel moeite gehad met de toepassing van de voordeelregel bij Surinaamse spelers. Al staan ze op de penaltystip en kunnen ze de bal er zo in leggen, als ze worden aangetikt, fluit ik en geef ik ze een penalty. Ze verwachten niet anders. Als ze getrapt worden, als hen onrecht wordt aangedaan, moet dat bestraft worden. Nu ik dat weet, geef ik dus maar een penalty. Wil je geen voordeelregel? Mij best. Voor mij hoeft het niet. Je moet het een beetje aanvoelen wanneer je wel en niet de voordeelregel geeft. Het is heel moeilijk over te brengen: neem dat voordeel nou!

Ongeschreven regels bestaan niet alleen in het spel maar ook in de organisatie van de sport. Zo impliceert het lidmaatschap van een vereniging min of meer het verrichten van taken op basis van vrijwilligheid, zodat het bijvoorbeeld in veel verenigingen vanzelfsprekend is dat ouders bij toerbeurt hun kinderen van en naar uitwedstrijden vervoeren. Dat is zelfs zo vanzelfsprekend dat het autochtone kader niet op het idee komt om nieuwkomers in de sport daarop te attenderen. Wanneer die vervolgens niet uit zichzelf op het idee komen wat er van hen verwacht wordt, leidt dat al gauw tot onbegrip en wrevel.

Autochtone trainers en coaches vertelden ons dat migrantensporters vaak wat volgzamer zijn dan autochtonen, die gewend zijn om hun eigen mening te geven, voor zichzelf op te komen en conflicten uit te praten. Een deel van de verklaring kan zijn, dat ze uit een land komen waar de gezagsverhoudingen duidelijker zijn dan in Nederland. In Turkije of Marokko bijvoorbeeld hebben onderwijzers, chefs of politieagenten over het algemeen meer gezag dan hier te lande. Leerlingen, ondergeschikten en burgers daar verwachten én accepteren dat er gezag over hen wordt uitgeoefend. In Nederland is meer ruimte voor inspraak en onderhandeling. Twee trainers uit het betaald voetbal (Leo Beenhakker en Sef Vergoossen) kunnen daarover meepraten:

> Kijk, hier in Nederland heeft iedereen overal een mening over en matigt zich ook het recht toe om die te ventileren. Daarom is Nederland voor een coach het moeilijkste land om in te werken. Nergens hoef je uit te leggen waarom je een speler wisselt, hier wel.
>
> Ik heb met een hele gemêleerde spelersgroep te maken. In mijn team zitten spelers met wel twaalf verschillende culturen. Dat is heel boeiend, maar kost ook veel tijd en energie(...). Sommigen hebben heel veel moeite ermee om kritiek te krijgen in de groep, terwijl het in een tweegesprek wel goed gaat. Anderen zijn daar minder gevoelig voor maar moeten weer niet de indruk krijgen dat zij als enigen altijd op hun mieter krijgen. Ik hou daar dus rekening mee. Iedere speler benader ik op een andere manier. Maar je moet ook jezelf blijven, want je kunt niet vijf keer per dag in een andere huid kruipen.

De relatief grotere volgzaamheid onder sommige migranten wijst tevens op een vanzelfsprekender acceptatie van hiërarchische verhoudingen, van rangen en standen. Dit gegeven zorgt er, samen met hun relatief grotere waardering voor prestaties, voor dat de beste sporters bij migranten op (meer) privileges kunnen rekenen. Terwijl autochtonen van een sterspeler evenveel of misschien zelfs wel extra inzet verwachten, kan deze zich in de ogen van veel migranten juist permitteren om minder vaak of minder intensief te trainen. Zolang de prestaties er maar zijn, hoeft dat voor zijn aanzien en positie geen directe gevolgen te hebben.

De balans

In de inleiding tot deze bijdrage werd als centrale vraag geformuleerd: welke effecten heeft de toetreding van migranten tot de Nederlandse sportwereld teweeg gebracht? In de bladzijden erna is beschreven in welke takken van sport autochtonen en migranten elkaar ontmoetten, hoe deze ontmoetingen in de praktijk verliepen en wat daarvan de resultaten waren. In grote lijnen kan worden vastgesteld dat

de multiculturele samenleving de Nederlandse sportwereld in veel opzichten heeft veranderd. Migranten voegden verschillende nieuwe takken van sport toe aan het arsenaal van disciplines en krikten ook het niveau van de sportbeoefening op. Ze brachten nieuwe technieken binnen, of nieuwe stijlen, waardoor het voetbal tegenwoordig bijvoorbeeld met meer flair en virtuositeit gespeeld wordt. Binnen en buiten de bestaande structuren richtten zij hun eigen organisaties op. De ontmoeting van autochtonen en migranten in de sport is bepaald niet zonder strubbelingen gegaan. Hun inbreng wordt door de ontvangende samenleving soms zeer gewaardeerd maar vaak ook geproblematiseerd. Onder meer cultureel bepaalde verschillen in beleving en spelopvatting zorgen voor misverstand en onbegrip over en weer. Het past in het huidige tijdsgewricht om het accent te leggen op de problemen, maar wanneer de tijd eenmaal zijn heilzame werk heeft verricht, zal vermoedelijk een andere balans worden opgemaakt, een balans die een positief saldo laat zien.

Jan Janssens en Agnes Elling m.m.v. Rianne van Strien en Robbert Baatenburg de Jong

Eindnoten:

1 We danken alle respondenten van harte voor hun medewerking aan onze vraaggesprekken. Veel dank zijn we ook verschuldigd aan Susan Smit van het Mulier Instituut, voor haar hulp bij het traceren van fotomateriaal en allerhande last-minute informatie.
2 Zie Rijpma, De Graaf en De Vries (2004) en Saaijer en De Groen (2003). De onderzoeken die gedaan zijn, geven globaal wel hetzelfde beeld, maar het cijfermateriaal is o.a. door het gebruik van verschillende definities onderling niet altijd even goed vergelijkbaar (Lagendijk en Van der Gugten, 1996).
3 Meer over verschillen in populariteit tussen uiteenlopende takken van sport in verschillende landen in Van Bottenburg (1994).
4 De professionalisering in het atletiek heeft in Nederland overigens ook geleid tot een zichtbare verkleuring van het deelnemersveld bij wegwedstrijden. Hierbij gaat het meestal echter om deelname van buitenlandse atleten (lopers uit Oost-Afrikaanse landen die op uitnodiging en met startgeld aan de meet verschijnen).
5 De tekst van deze paragraaf is grotendeels ontleend aan informatie afkomstig van vele internetsites, waaronder http://www.kirkpinar.nl, http://www.turkijenet.nl, http://www.fortunecity.com en http://www.turkevi.nl.
6 De tekst in deze paragraaf is in belangrijke mate ontleend aan de internetsites http://www.chedie.nl en http://www.ringmasters.nl.
7 De informatie in deze paragraaf is ontleend aan diverse capoeira internetsites, waaronder met name http://www.agogo.nl.
8 Gegevens op basis van lopend onderzoek van een van de auteurs.
9 Als geen andere bron wordt aangegeven, komen de citaten in dit hoofdstuk uit interviews die de auteurs hebben afgenomen met mensen uit de sportwereld. Omwille van de privacy hebben we geen namen genoemd, en hebben we de betreffende clubs niet nader aangeduid.
10 Er zijn ten behoeve van de volgende paragraaf een aantal vraaggesprekken gehouden met straatvoetballers en mensen betrokken bij de organisatie van pannatoernooien. Enkelen van hen worden anoniem geciteerd. Ook is informatie ontleend aan diverse internetsites.
11 Het woord wordt soms met een enkele ‘n’ geschreven, maar meestal met een dubbele ‘n’.
12 http://www.motgonline.com
13 De (meestal anonieme) citaten in deze paragraaf zijn ontleend aan Janssens (1993) en (2001).

Interetnisch flirten van 1960 tot nu: de coaches en de concurrenten[1]

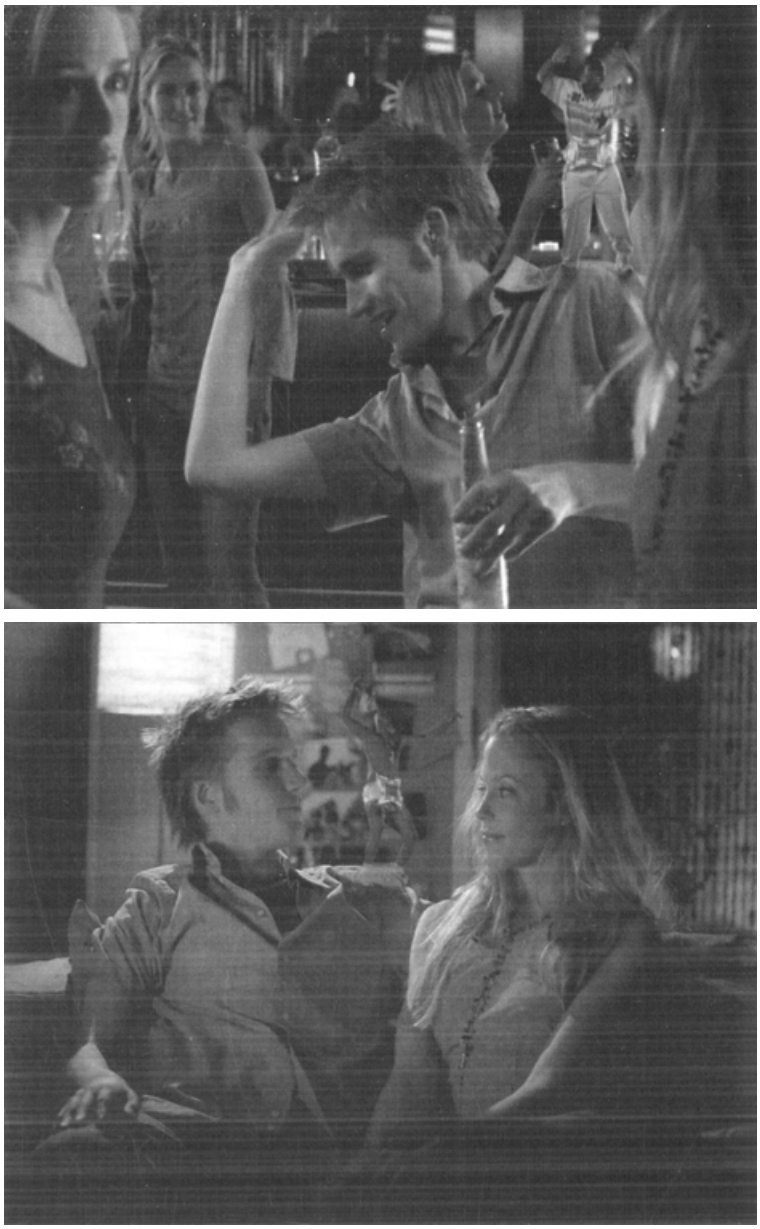
6. Sexy

> Hé *swa*, wat sta je daar nou te staan man? Je ziet er goed uit jongen. Je moet gewoon lekker naar d'r toe gaan. *Follow me!* Soepel in de heupen. Zwaaien met die handen. Zwaai, zwaai, zak, zak, zak, zak. Ja, ja, gaat goed. We zijn een hit baby, we mogen mee naar huis... Zoe-ne zoe-ne zoe-ne! Maak me gek!

In het reclamespotje van Dubbelfrisss zet het zwarte mannetje op de schouder, de Surinaamse Wesley, een witte Nederlander ertoe aan te gaan dansen naast de twee mooie blondines. Na enige dansaanwijzingen lukt het de jongen indruk op de meiden te maken en mag hij met een van hen mee naar huis. Zou het hem zonder zijn flirtcoach Wesley op zijn schouder niet gelukt zijn? Zou hij dan als een 'typische Nederlander' aan de kant zijn blijven staan met zijn frisdrankje in de hand?

Over Nederlanders en Surinamers bestaan vele vooroordelen en stereotyperingen. De eerste groep staat passief aan de bar of langs de dansvloer, drinkt bier en is geen goede danser. De tweede groep danst soepel, heeft een vlotte babbel, maar is weer minder betrouwbaar. Kijk maar naar de eerste vervolgcommercial van Dubbelfrisss. Wesley gaat dan op de schouder van de Hollandse jongen mee naar het eerste bezoek aan de ouders van zijn veroverde blondine. Wesley helpt hem nu bij het gesprek over koetjes en kalfjes door beleefde zinnen in te fluisteren. Als de schoonmoeder bukt om naar een kopje koffie te reiken, roept Wesley uit: 'Lekkere kont!' De witte jongen zegt ook dit klakkeloos na, wat nu weer net níet de bedoeling is.

Wat zegt dit spotje? Dat Surinamers weliswaar betere versierders zijn, maar dat ze uiteindelijk niets meer zijn dan door seks geobsedeerde players? Dat hun beleefdheid alleen maar een dun vernisje is over hun ware versierdersaard? Dat Surinamers wel goed zijn in versieren, maar niet geschikt voor een fatsoenlijk familieleven? Dat witte Nederlandse jongens zich uiteindelijk beter *niet* de technieken van niet-Nederlanders kunnen toe-eigenen - omdat hun eigen manier uiteindelijk het meest effectief is om een meisje aan zich te binden?



Afb. 6.1 Wesley als succesvolle coach

Niet alleen Wesley, ook het beeld van de witte jongeman dat in het spotje wordt geschapen sluit naadloos aan bij de vooroordelen die er over Surinamers en Nederlanders bestaan. Uit de interviews die Sophie Perrier tussen december 1998 en februari 2000 hield met buitenlandse vrouwen kwam een vergelijkbare karakterisering van de witte mannelijke Nederlander naar voren. Erg sexy wordt hij niet gevonden. 'Klungelig, verlegen en saai, was het unanieme internationale eindoordeel' (Perrier 2001, 119). Dat is de handicap waarmee de witte Nederlander het stellen moet wanneer hij tegenover een mogelijke partner komt te staan. Maar er staat wat tegenover: 'Nederlanders (...) boezemen vertrouwen in. Serieus, stabiel, betrouwbaar en recht door zee' (Perrier 2001, 101). Dat vooroordeel is het culturele kapitaal dat Nederlandse mannen meebrengen wanneer zij een partner zoeken.

We hebben het hier over de beelden die er over deze mannen bestaan, en niet noodzakelijkerwijs over hun feitelijke gedrag. Zulke oordelen zeggen net zoveel over het verwachtingspatroon van de buitenlandse vrouwen als over de Nederlandse mannen. Zo vond de Finse vrouw dat Nederlandse mannen juist wel veel flirten, althans in vergelijking met de Finnen, die dat blijkbaar nog minder doen. Maar de meeste andere vrouwen, inclusief de Zweedse en Noorse respondenten, vonden de Nederlander een slechtere flirt dan de mannen van hun eigen nationaliteit (Perrier 2001, 35).

Deze oordelen zijn dus relatief. Het gedrag van mannen en vrouwen ten opzichte van elkaar wordt beïnvloed door de beelden die over en weer bestaan, zoals we in dit hoofdstuk zullen laten zien, en het wordt beïnvloed door het gedrag van de ander. De interviews van Perrier laten zien dat buitenlandse vrouwen zich aan hun koelere partner aanpassen, door bijvoorbeeld hun emoties meer in toom te houden (Perrier 2001, 82). Daartegenover lijken de mannelijke Nederlandse studenten van de hogeschool waar één respondent studeert een buitenlandse vriendin steeds meer op prijs te stellen, 'juist omdat ze meer in contact willen komen met hun eigen emoties' (Perrier 2001, 82). Dat is een prikkelende veronderstelling, die erom vraagt nader onderzocht te worden. Veranderen Nederlanders echt door hun contact met migranten? Worden ze emotioneler, nemen ze meer afstand van de traditionele Hollandse nuchterheid, en worden ze eindelijk echt sexy?

In dit hoofdstuk bekijken we het flirtgedrag van groepen met verschillende etnische achtergronden. Wat gebeurt er als Surinamers, Nederlanders, Marokkanen, Turken en Antillianen (om een paar voorbeelden te noemen) samen in de discotheek staan? Veranderen de flirttechnieken door de vermenging van de diverse groepen migranten, zoals in de reclamespot van Dubbelfrisss wordt gesuggereerd? De enorme vlucht aan salsadansende Nederlanders de laatste jaren doet vermoeden dat het (dans) gedrag van de Latino's wordt gekopieerd. Maar eigenen de Surinamers zich ook flirtgedrag van de Nederlander toe, aangezien ze elkaar steeds meer tegenkomen in het uitgaansleven? Uit de populariteit van de swingende coach Wesley uit de Dubbelfrisssreclame zou je kunnen afleiden dat de stereotype verbeelding van de Nederlander en de Surinamer wel werd gewaardeerd. Sinds deze commercial is de

verkoop van Dubbelfrisss in Nederland enorm gestegen, heeft de reclame een Zilveren Effie gewonnen en swingt heel Nederland mee op de sambadeunen in de hit van Wesley. Betekent dat misschien dat de rolverdeling in het spotje voor jongeren herkenbaar was? We nemen de proef op de som.

Wie flirten er met elkaar? Hoe wordt er geflirt? Wie neemt wat van wie over, en waarom? Deze vragen vormden het uitgangspunt van het onderzoek dat zich in de lente van 2004 afspeelde in de discotheken en cafés in de Randstad. Drie Nederlandse sociologiestudenten aan de Universiteit van Amsterdam van 20, 23 en 26 jaar zijn met kladblok en cassetterecorder op pad gegaan om de flirttechnieken in interetnische groepen van nabij te bestuderen. Ze legden veelvuldige bezoeken af aan interetnische avonden in discotheek Storm te Utrecht, diverse (salsa)cafés en de Spaanse/Latijns-Amerikaanse Que Pasa-feestavonden in de Melkweg te Amsterdam.

Club/Restaurant Storm is een uitgaansgelegenheid in hartje Utrecht. Je kunt er eten, drinken, dansen en optredens bijwonen. Het deurbeleid van Storm is vrij open. De bezoekers zijn tussen de 21 tot 32 jaar - het gemiddelde ligt rond de 24/25 jaar - en elke etniciteit mag naar binnen, maar de portiers zoeken wel naar een balans in de aantallen: er moet niet een bepaalde groep gaan overheersen. Er wordt veel R&B gedraaid, waar veel Antillianen op afkomen, die goed mengen met de Nederlanders. De behoefte aan een strenger deurbeleid wordt wel groter. Meiden klagen dat ze in de billen worden geknepen. De onderzoeksters hebben met name de speciale vrijdagse Happy-Latin, Funky-House avonden van Storm bezocht.

De clubavond Que Pasa wordt één keer in de week door de Melkweg georganiseerd, waarbij muziek uit het Spaanstalige deel van de wereld wordt gedraaid en gespeeld. Door het volkomen open deurbeleid van de Melkweg is het publiek heel divers. Vanzelfsprekend bevinden er zich veel Spaanstalige bezoekers uit voornamelijk Zuid Amerika en Spanje, maar het is ook een zeer geliefde avond onder Nederlandse studenten. Verder bestaat het publiek nog uit onder andere Surinamers, Antillianen en Afrikanen. De leeftijden lopen uiteen van 18 tot 35 jaar. Desgevraagd vertelde Tineke, de organisatrice van Que Pasa, dat er bij seksueel wangedrag beslist wordt ingegrepen.

Op woensdagen trokken de onderzoeksters naar de salsa-avonden in de Badcuyp, een muziekcentrum in de Pijp in Amsterdam dat gericht is op wereldmuziek, jazz en geïmproviseerde muziek. Het publiek bestaat uit Nederlanders, Afrikanen, Zuid-Amerikanen, Antilianen en Surinamers. Iedereen danst met elkaar. Het dansen op zich lijkt in deze gelegenheid belangrijker dan het flirten.

Voorts gingen de onderzoeksters twee keer per maand op pad, als de Winkel van Sinkel, een cultureel culinair warenhuis aan de Oudegracht in Utrecht, in samenwerking met de Union Salsa School, een dansschool te Utrecht, de Salsa Swing Matinees organiseerde. Het publiek is gemiddeld wat ouder dan in de Storm, waardoor de sfeer iets meer ongedwongen is. Alle leeftijden en etniciteiten komen er dansen. De Winkel van Sinkel is ook een grand café, een restaurant en een nachtclub met wisselende DJ's.

Naast dit veldonderzoek hebben ze twintig respondenten, in de leeftijd van achttien tot dertig jaar, gesproken over hun interetnische flirtervaringen en hun meningen over anderen. Deze respondenten hebben ze gevonden in hun eigen kennissenkring, via de sneeuwbalmethode en via internet. Behalve interviews en observaties hebben ze ook hun eigen ervaringen meegenomen. Ook hebben ze ervaringsdeskundigen op flirtgebied en organisatoren van de diverse feesten geïnterviewd. De ervaringen die ze tijdens hun onderzoek opdeden werden in dit hoofdstuk in een breder historisch en sociologisch kader geplaatst. Zo kan er een vergelijking gemaakt worden met versiertechnieken in de jaren zestig en tachtig.[2]

Witte Nederlandse mannen

‘Te verlegen of juist lomp’

Flirten is een ingewikkeld spel van charme, plagerijen, humor, oogcontact, *small talk*, vleierijen en kleine hints. Volgens Van Dale is flirten ‘vrijblijvend een ander of elkaar het hof maken’; het is dus een speelse manier om toenadering tot mogelijke seksuele partners te zoeken, waarbij lang in het midden kan blijven hoe serieus de bedoelingen zijn. De sociologe Jacqueline van Duin, die uitvoerig onderzoek deed naar het moderne hofmaken, ziet dat er flinke verschuivingen zijn opgetreden in de manier waarop vooral jongeren partners zoeken (Van Duin 1997). Onderzoek in de jaren dertig en vijftig liet zien dat seksualiteit belangrijker werd naarmate jongeren zelfstandiger werden en de bemoeienis van ouders en familie minder werd. Verliefdheid werd de drijvende factor bij het hofmaken en de seksuele aantrekkingskracht van mogelijke partners werd belangrijker, zodat jongeren op dat terrein met elkaar gingen concurreren. Meisjes en jongens doen dat uiteraard niet op dezelfde manier. In onderzoek vanaf de jaren tachtig komt er grotere aandacht voor de verschillende posities en rollen van de seksen, waarbij ook het geweld in de hofmakerij onderwerp van onderzoek wordt. Het is duidelijk geworden dat de manieren om elkaar het hof te maken veranderen door de maatschappelijke veranderingen (Van Duin 1997, 17-19). ‘Meisjes gaan meer staan op het belang van praten in de toenadering en ze gaan jongensdingen doen, betalen bijvoorbeeld; jongens passen zich aan de meisjes aan’ (Van Duin 1997, 19). Aan de andere kant, stelt Van Duin, lijken veel oude patronen nog onveranderd te zijn gebleven, zoals het patroon dat jongens het initiatief horen te nemen en dat meisjes zich afwachtend horen te gedragen (Van Duin 1997, 18-19, 173). Die vaste patronen bieden enige vastigheid op een onzeker, spannend terrein, waar iedereen het risico loopt zijn of haar gezicht te verliezen. Want dat is een belangrijk kenmerk van het hofmaken van tegenwoordig. Van Duin haalt de Duitse socioloog Niklas Luhmann aan, die de schaduwzijden van het verdwijnen van de vaste patronen van het hofmaken onderkent. ‘De veelheid van codes,’ para-

fraseert van Duin Luhmann, ‘bevordert de mogelijkheid dat de betrokkenen van het ene misverstand in het andere struikelen’ (Van Duin 1997, 39).

Er zijn geen woorden te vinden die beter van toepassing zijn op de situaties die we in dit hoofdstuk beschrijven, al heeft Luhmans bij zijn onderzoek bepaald niet aan de hedendaagse interetnische dansvloeren gedacht. Maar als er ergens misverstanden heersen, als er ergens een veelheid aan codes bestaat, als er ergens mensen in het duister tasten over de benadering die ze moeten volgen, dan is het daar wel. En de verwarringen gelden net zo hard voor autochtone jongeren als voor jongeren uit migrantenfamilies. Alleen kiezen alle jongeren een andere strategie om hierin hun weg te vinden. Sommige van die strategieën zijn voor een deel door culturele gewoontes bepaald. In deze eerste paragraaf kijken we naar het beeld dat van het flirtgedrag van witte Nederlandse jongens wordt gegeven, en we contrasteren het met eigen observaties van zijn gedrag.

De Nederlandse man moet het flink ontgelden op flirtgebied. Hij is te verlegen of, met (veel) bier op, te lomp. Hij kan niet flirten, kan signalen geven noch lezen en hij weet zich al helemaal geen raad met meiden die een andere afkomst hebben. Dat zijn niet alleen de opmerkingen die wij van onze respondenten hoorden, het zijn ook de tekortkomingen die de vrouwen in Perriers onderzoek vijf jaar eerder naar voren brachten en die Perrier deden verzuchten: ‘de cultuur van het waarlijk veroveren van een vrouw, zoals de meeste andere landen die kennen, komt in Nederland niet voor’ (Perrier 2001, 41). Eén van de respondenten van ons eigen onderzoek, die nota bene zelf Nederlandse is, Eva (21), klaagde: ‘Nederlanders zijn vrij saai en komen vaak pas op je af als ze genoeg zelfvertrouwen hebben ingedronken. Maar eigenlijk zijn ze dan niet leuk meer, eerder lomp. De romantiek is dan ver te zoeken.’ Ron (barman in de Storm te Utrecht, 20 jaar) formuleert het als volgt: ‘De Nederlander is afwachtender, hij wil vanuit een goed gesprek contact maken in plaats van door middel van machogedrag.’

Zeinab (Syrische, 25) verwacht van Nederlandse mannen geen aardige complimentjes.

> ‘Goh, wat zie je er leuk uit. Wat heb je leuke kleren aan, mooie haren.’ Dat doen buitenlandse mannen. In Nederland zullen ze eerder zeggen: ‘Goh, wel gezellig hier hè.’ Ze willen geen blauwtje lopen en ze willen niet bewust versieren. Nederlandse mannen gaan soms snel een serieus gesprek aan. Van die onromantische dingen. Buitenlandse mannen geven je complimentjes, dat is leuk!

Mark (Nederlander, 30 jaar):

> De Nederlandse man denkt al snel dat je verliefd bent als je flirt, het wordt vaak afgekeurd en dat is jammer. Macho is hier een negatieve term, je moet direct ‘nee’ accepteren en vrouwen met respect behandelen. Nederlandse mannen vertonen minder haantjesgedrag.

Volgens Elton (Antilliaan, 28) zijn Nederlanders minder zeker van zichzelf. ‘Wel zeker in de zin van het hebben van een huis en grote spieren, maar niet zeker in het versieren’, aldus Elton.

De drie veldonderzoeksters zijn deze versie van de Nederlandse man ook tegengekomen. Nederlandse mannen zaten aan het begin van de avond meestal teruggetrokken aan de kant, ontdekten ze, en pas naarmate het later werd ondernamen ze meer actie. De onderzoekers vermoedden dat alcohol bij deze groep Nederlanders een rol speelde: die moest eerst even aanslaan voor ze actie durfden te ondernemen. Mannen van een andere afkomst, zoals de Latino's, de Antillianen en Marokkanen, waren toen allang begonnen toenadering te zoeken, door dichtbij te komen dansen, een praatje te maken of een drankje aan te bieden. Als de Nederlanders in actie komen kunnen ze zich, zoals sommige informanten zeggen, af en toe erg lomp gedragen. Zo rapporteerden de onderzoeksters dat er meerdere malen door een groepje mannen van Nederlandse afkomst naar hen gewezen werd als middel om contact te maken. Ook keken de mannen een aantal minuten lang naar één van hen, zonder iets te zeggen. Vervolgens ontstond er grote miscommunicatie toen de onderzoeksters hun vroegen waarom ze keken. ‘Ik kijk niet, jij kijkt,’ was het uiteindelijke antwoord van één van de heren. Einde gesprek. De onderzoeksters werden soms plots omhelsd op weg naar de wc door een groepje mannen in maatpak. Miscommunicatie tijdens het flirten treedt niet alleen tussen mensen uit verschillende etnische groepen op.

De Nederlandse Jasper (30) noemt dezelfde basale flirttechnieken op als hem wordt gevraagd naar specifiek Nederlandse trucs:

> Iemand aankijken, tegen iemand aanlopen of met zijn allen wijzen naar een meid. Het is een goed middel om contact te maken. Iemand heel hard uitlachen, dan heb je de rest van de avond contact met diegene, of ze dat nou wil of niet. Elke keer als diegene langs loopt, weet ze: ‘Dat zijn die drie mannen die me heel hard hebben uitgelachen of heel erg naar me hebben gewezen.’ Sommigen voelen zich aangevallen. Als je dan aan de bar staat, vragen ze: ‘Waarom wijzen jullie zo?’ Dan moet je snel iets verzinnen; het gaat om de eerste twee zinnen, de rest is niet zo moeilijk.

De simpele non-verbale basistechniek van het wijzen en uitlachen werkt mogelijk wel, maar toen de onderzoeksters ze tijdens hun observaties aan den lijve ondervonden, zorgden ze bij hen voor nogal wat verwarring.

Het repertoire lijkt bij veel witte Nederlandse mannen daarna vrij snel uitgeput, vooral als het gaat om flirten met meisjes van andere culturele achtergronden. Sarah (Nederlandse, 23):

> Nederlanders kappen te snel, als je een beetje niet reageert. Spanjaarden denken dan: ‘Ah joh, ik probeer het over een half uurtje nog een keer.’ Nederlanders hebben minder zelfvertrouwen. Ze denken: ‘Ja, dat dacht ik van tevoren ook al, gaat toch niet

> lukken...' Om donkere meisjes te kunnen versieren, geven zij het volgens mij helemaal te snel op.

De onderzoeksters hebben tijdens hun avonden in de uitgaansgelegenheden inderdaad weinig interactie gezien tussen autochtone mannen en migrantenmeiden. Ook de Surinaamse Shrila (22) ziet het mis gaan tussen donkere meisjes en witte mannen: 'Nederlandse jongens houden zo van bier, dat vinden donkere meisjes vaak irritant.' Flirtcoach Tijn van Ewijk denkt dat het aan de communicatie ligt. Volgens hem zien Nederlandse mannen vaak wel wat in donkere vrouwen, maar zit daar echt een communicatieprobleem. 'Surinaamse en Antilliaanse vrouwen bijvoorbeeld, hebben een veel te grote bek voor Nederlandse mannen.'

Maar Nederlandse mannen hebben ook andere kanten. Juist vanuit de hoek van de migrantenmeiden horen de onderzoeksters positievere verhalen. Misschien omdat veel Nederlanders niet de grootste flirtbeesten zijn in dit land, worden ze wel als betrouwbaarder ervaren dan hun zuidelijke concurrenten, zoals Antillianen, Surinamers en Marokkanen. En dat is heel wat waard voor een aantal meiden. Carolyne (Antilliaanse, 25):

> Een Nederlandse man is serieuzer. Ik weet waar ik aan toe ben. De benadering is stukken tactvoller dan die van de Antilliaanse man: ze komen echt voor jou en gaan niet elke vrouw langs. Het motto van de Antilliaanse man is: '*Take me or leave me baby!*' Je weet nooit of ze het echt menen (...). Uit ervaring, je wordt als donker meisje door een blanke man als een kunstbeeldje behandeld. Dat is leuk. Ze zijn meestal ook meer geneigd, dat meen ik echt, om over te gaan tot iets serieuzers, als gevolg van het flirten. Ze zijn ook zeker meer charmant dan Antilliaanse mannen. De Antilliaanse man ken ik, die zit met je aan een tafel te eten en zijn ogen kijken naar de tafel van de buren!

Carolynes oordeel is duidelijk ingegeven door Nederlandse mannen te vergelijken met de mannen uit haar eigen Antilliaanse omgeving. Toch heeft ze ook volgens de onderzoeksters wel gelijk. In de discotheek valt het hun op dat Nederlanders inderdaad niet alle meiden afstruinen, zoals sommige Antillianen of Afrikanen wel doen. Het lijkt alsof Nederlandse mannen eerst een paar tellen nadenken voor ze op iemand afstappen, misschien omdat ze even moed verzamelen, maar hun iets serieuzere inslag kan ook de reden zijn. De ondervraagde vrouwen suggereerden dat ze het contact maken oprechter bedoelen. De flirtende Latino's zouden misschien vaker dan de Nederlanders helemaal niet uit zijn op een (vaste) relatie.

Carolyne vergeeft de Nederlandse mannen zelfs hun onvermogen lekker te dansen, juist omdat ze hun manier van praten waardeert:

> Nederlandse mannen kunnen niet dansen en veel buitenlandse mannen kunnen dat wel, maar het zit de Nederlander niet in de weg. Ik heb een keer geflirt met een

> Nederlander die helemaal niet kon dansen. In plaats van een dansje, maakte hij een praatje met me. Als ze ook nog kunnen dansen, zijn de Nederlandse mannen perfect!

Sophie Perrier denkt dat de afwachtende houding van veel Nederlandse mannen samenhangt met hun afkeer van onduidelijke regels: 'Nederlanders lijken echter niet zo dol op spelletjes waarvan de regels niet bij voorbaat duidelijk zijn' (Perrier 2001, 33). Ze pakken het versieren uiterst omzichtig aan: 'De gangbare methode om een vrouw het hof te maken is de langzame,' meent Perrier, en haar gedeeltelijke uitleg volgt even verderop: 'Want de Nederlander wil het zo graag góed doen' (37). Dat is niet alleen maar vanwege zijn nobele inborst. Perrier vermoedt dat er een andere reden is waarom Nederlandse mannen niet snel laten merken dat ze iemand aantrekkelijk vinden: 'Zo kan hij controle houden, tussentijds evalueren en het risico van een afwijzing tot een minimum beperken' (38).

Het is verleidelijk de oorzaak van de terughoudendheid bij het flirten nog dieper te zoeken. 'Liefde of begeerte zijn in dit land meer een gegeven, niet iets dat je wint' (42), suggereert Perrier. En daarna probeert ze verklaringen te zoeken in de Nederlandse volksaard. Vóór alles constateert ze de Nederlandse afkeer van het grootse, lyrische, magische: 'Nederlanders (...) koesteren sowieso een diepgeworteld wantrouwen jegens al wat groots, lyrisch en uitzonderlijk is. (...) Het gemak waarmee mannen praten over seks en eraan doen, het heeft allemaal te maken met de wil om de liefdesdaad te demystificeren' (62, 70). Aan Perriers verzuchting zou je een reeks van buitenlandse observatoren kunnen toevoegen, zoals de antropologe Ruth Benedict, die in 1944 een verslag schreef over de Nederlanders, in opdracht van het Office of War Information in Washington. Benedict vond de Nederlanders ernstig en zwaar op de hand. De volwassenen 'waarderen niet, zoals bijvoorbeeld de Belgen, de lichtere zaken des levens (...). Hun traditionele gedrag omvat geen vleierij en zelden zullen ze iemand prijzen,' waarschuwt Benedict vrouwen als Zeinab over de decennia heen (Benedict in Van Ginkel 1997, 105-108).

Verschillende hedendaagse migrantenauteurs scharen zich aan Benedicts zijde, zoals Kader Abdolah, Abdelkader Benali en Astrid Roemer, die allemaal menen dat het gevoel voor mysterie in de Nederlandse liefdes- en natuurpoëzie ontbreekt. Abdolah mijmert:

> Als wij dichten over onze geliefde (...) dan dichten wij over iemand die verborgen blijft. Als een geheim achter een rots(...). Als de dichter het hier over zijn geliefde heeft krijg je zelfs haar máten en de kleur van haar sokken (Abdolah in Schouten 2001, 8).

Inderdaad staan Nederlanders al eeuwenlang bekend als buitengewoon nuchtere, terughoudende mensen. Perrier voegt daaraan nog de Nederlandse directheid en openheid toe. 'Nederlanders kunnen geen dubbele boodschappen ontcijferen omdat zijzelf zo direct zijn. Ze houden er niet van om verstrikt te raken in onuitgesproken-

heden en veronderstellingen' (Perrier 2001, 85). Ook de Nepalese antropoloog Rajendra Pradhan merkt in veldonderzoek in de late jaren tachtig bij de Nederlanders, net als Perrier, een zekere behoefte aan ordening en beheersing op (Van Ginkel 1997, 163). Nuchterheid, terughoudendheid, directheid en behoefte aan controle: zijn dat de typisch Nederlandse eigenschappen die de Nederlander tot zo'n slechte flirter maken?

Het ligt ingewikkelder. Zoals de antropoloog Rob van Ginkel terecht opmerkt in de studie waaruit we hier citeren, leveren deze speculaties over de Nederlandse volksaard geen echte verklaring op. De constatering dat de nuchtere houding van Nederlanders ten opzichte van de liefde, en hun daarmee samenhangende afkeer van het grootse en uitzonderlijke, voortvloeien uit de Nederlandse nuchterheid, is geen verklaring maar een tautologie.

Sinds de Tweede Wereldoorlog zijn pogingen om zoiets als een volksaard of een nationale identiteit te beschrijven, sterk in diskrediet geraakt. Dat is ten dele terecht. Ten eerste zijn de meeste beschrijvingen van de Nederlandse volksaard generalisaties, die vooral betrekking hebben op bepaalde bevolkingsgroepen. Ten tweede leveren algemene enquêtes onder buitenlanders over de Nederlandse identiteit opmerkingen op die evenveel zeggen over de opvattingen en gedrag van de buitenlanders als over die van de Nederlanders (Willems en Cottaar 1984). Zoals Van Ginkel zegt: 'beeldvorming is een relatief proces' (Van Ginkel 1997, 38). Wij zullen er dan ook niet van uitgaan dat de oorzaak van het nuchtere gedrag van Nederlandse mannen alleen in de volksaard gezocht moet worden. Liever onderzoeken we hoe het komt dat mensen bepaalde karaktertrekken van zichzelf benadrukken, of waarom ze bepaald gedrag of eigenschappen hebben ontwikkeld. Perrier maakt een opmerking die meer ter zake is: ze vermoedt een verband met het feminisme, waardoor mannen hun oude gedrag ten opzichte van vrouwen moesten loslaten. Daarvoor in de plaats kwam een afstandelijker gedrag. Perrier beschrijft die houding als: 'Willen jullie gelijkheid? Zoek het dan maar uit ook.' (Perrier 2001, 50). Het huidige gedrag van Nederlandse mannen is ongetwijfeld mede een reactie op recente historische veranderingen, zoals de vrouwenemancipatie. Ze zijn er mogelijk onzekerder en afstandelijker door geworden. Maar er zijn meerdere factoren die hun gedrag sturen. We konden die factoren op basis van dit bescheiden onderzoek lang niet allemaal achterhalen. Toch zullen we af en toe een poging doen om uit te leggen welk voordeel mannen en vrouwen bij bepaald gedrag hebben.

Hoewel we de notie van een volksaard dus met scepsis bekijken, is het aan de andere kant opvallend dat de beschrijving van de Nederlandse volksaard door de eeuwen heen betrekkelijk constant is, ondanks accentverschillen en het verdwijnen en opdoemen van afzonderlijke kenmerken. De beschrijving is bepaald niet eenzijdig positief; de botheid, passiviteit en terughoudendheid die buitenlandse vrouwen als kenmerken van de Nederlandse man noemen, werden ook eeuwen geleden al tot de nationale eigenschappen gerekend (Van Heerikhuizen 1980; zie ook de enquête van het *Historisch Nieuwsblad*, 15 oktober 2004). Blijkbaar bestaat er een vrij consis-

tent beeld van de Nederlander, dat ook weer bij de geïnterviewden in dit hoofdstuk opduikt. We zullen niet proberen dit beeld in zijn algemeenheid te verklaren, te weerleggen of te bevestigen. We zullen het simpelweg gebruiken als oriëntatiepunt, en waar dat zich aandient zullen we er aspecten van nuanceren of in een context zetten.

Witte Nederlandse vrouwen

> Het Nederlandse meisje is toch berucht om het feit dat ze heel makkelijk en meegaand is.

Over de Nederlandse vrouwen zijn de meningen net zo verdeeld als over de mannen. Ze is geëmancipeerd, neemt zelf initiatieven (volgens sommige Nederlandse mannen nog niet genoeg), maar wordt daardoor ook wel als makkelijk en losbandig gezien. Veel Nederlandse vrouwen van nu lijken de toegenomen keuze op mannengebied op prijs te stellen, net zoals de meisjes in de jaren vijftig gecharmeerd waren van de Indische jongens (Hondius 2002), in de vroege jaren zestig van de Spaanse en Italiaanse gastarbeiders (Mak 2000) of in de jaren tachtig van de Marokkaanse en Turkse jongemannen (Welten 1988). Net als toen wordt er kritisch gereageerd op hun al dan niet vermeende interesse. Maar net zoals destijds wordt ook nu te weinig onderscheid gemaakt tussen de gedragscodes die vrouwen uit verschillende sociale milieus erop na houden. Vrouwen van verschillende klassen, milieus en regio's worden ten onrechte over één kam geschoren.

Diverse meiden van allochtone afkomst zijn van mening dat de Hollandse vrouw wel erg vrijpostig is bij het flirten. De Antilliaanse Carolyne zegt hierover:

> Voor blanke vrouwen heb ik zeker tips. Ze mogen iets terughoudender zijn. Ze hebben in Nederland een losse en makkelijke houding, ze stappen zo op een man af! Ik ben dat niet gewend, ik ben opgevoed met het idee, dat de man op de vrouw afstapt.

Kay (Surinamer, 22) kan die directheid overigens wel waarderen:

> Ik denk dat Surinaamse vrouwen nog net iets arroganter zijn dan de Nederlandse, ze willen dat jij op ze afstapt. Sinds ik hier ben, heb ik gemerkt dat er echt een heel groot verschil is in de emancipatie van vrouwen, je staat er versteld van hoe makkelijk een Nederlandse dame op je afstapt en laat merken dat ze je leuk vindt.

De Syrische Zeinab weet ook van het imago van de Nederlandse vrouw:

> Ik denk dat buitenlandse mannen het idee hebben dat je in Nederland, in een discotheek, heel makkelijk een vrouw te pakken krijgt. Ja, het Nederlandse meisje is toch

> berucht om het feit dat ze heel makkelijk en meegaand is, 'die nemen we wel even mee'.

Volgens Shrila (Surinaamse, 22) klopt dat vooroordeel niet.

> Donkere jongens dénken vaak dat Nederlandse meisjes makkelijk zijn, maar als het dan tegenvalt, noemen ze je ineens moeilijk. Alsof ze daarna nog een schijn van kans maken. Alsof je dan denkt: 'Oh, eh, laat ik dan maar met je meegaan vanavond!' Niet dus.

Inderdaad gaan Nederlandse meiden lang niet altijd bereidwillig in op het mannelijke flirten, meent Heleen (Chinese, 27). Zij vindt dat Nederlandse vrouwen soms vreemd reageren op complimentjes van de heren:

> Heel vaak vragen ze van 'hoezo dan?' en zijn ze een beetje wantrouwig. Ja, ik heb dat vaak als ik uit ga met witte vriendinnen. Dan zegt een jongen iets leuks en wordt er gelijk een reden achter gezocht: 'Wat is er dan anders aan mijn haar?'

Sommige witte meiden zijn dus veel afhoudender dan hoopvolle jongens verwachten. Andere meiden zijn wel degelijk direct, maar zij leggen het verwijt van vrijpostigheid naast zich neer. Mariska: 'Ik zie dat niet zo. Als ik iemand benader dan geef ik niet toe, ik zie het meer als eigen initiatief. Het is juist heel krachtig!' Ook tijdens het observeren in uitgaansgelegenheden is dit de onderzoeksters opgevallen. In tegenstelling tot wat Jacqueline van Duin opmerkte, lijken veel meiden bewust te kiezen met wie ze gaan flirten, dansen of eventueel meer. Er is dan ook niemand die ze dat verbiedt. Voor de witte meiden uit de middenklasse geldt dat zij de voordelen genieten van de seksuele vrijheid die tijdens de tweede feministische golf bevochten is.

Vinden deze meiden het dan ook gemakkelijk om mannen af te wijzen die hun niet aanstaan? Daarover hebben Surinaamse en Antilliaanse meiden volgens de onderzoeksters zo hun eigen gedachten. De Antilliaanse Carolyne is van mening dat de Nederlandse vrouwen de kunst van het afwijzen van de Caribische vrouwen afkijken, net zoals andere versiervaardigheden: 'In vergelijking met de Nederlandse vrouw vind ik mezelf een betere flirt. Ik neem niks van ze over, sorry! Blanke vriendinnen nemen meer van mij over. Wat? Assertiviteit!!'

Mariska (Nederlandse, 22) is het met haar eens. 'Ik neem zelf de verzorgdheid, de manier waarop ze dansen en het duidelijk "nee" zeggen van ze [de migrantenvrouwen] over. Dat kunnen ze heel goed. Dat moet ook wel, want die buitenlandse mannen zijn soms zo opdringerig.'

Door af te kijken vergroten de Nederlandse meiden niet alleen hun weerbaarheid, maar ook hun aantrekkingskracht op de dansvloer. Dat was volgens sommigen ook hoog tijd - erg sexy waren ze niet. Flirtcoach Robert Rosier hekelt de Neder-

landse kleedstijl:[3] ‘Hoe zuidelijker hoe charmanter de vrouwen gekleed zijn. Ze laten hun vrouwelijkheid meer zien, ze zijn verzorgder. De meeste Nederlandse vrouwen zien eruit alsof ze een lange wandeling gaan maken.’

De witte Nederlandse meiden hebben desalniettemin veel succes. Tijdens salsaavonden is het de onderzoeksters opgevallen dat er vooral veel witte meiden met donkere mannen dansen. De Nederlandse Eva lacht: ‘Tja, kijken, lief lachen en mooi staan te zijn: dan komen ze wel.’

De Nederlandse Mark lijkt daar lichtelijk gemengde gevoelens over te hebben als hij zegt: ‘De Nederlandse vrouw is nog meer verwend geworden dan ze al was. Lekker flirten met wie ze wil en aantrekken en afstoten wat ze wil. Ze geniet van het dansen en de aandacht van allerlei mannen.’

Witte Nederlandse meiden kunnen dus open en direct zijn, en daarom staan ze ook bekend, al wordt hun openheid verschillend geïnterpreteerd; maar ze lijken minder weerbaar in het afhouden van ongewenste toenaderingspogingen dan hun Caribische seksegenoten. Ze staan soms wantrouwig tegenover het mannelijk flirtgedrag, en gaan er niet vanzelfsprekend in mee, al kunnen ze de complimenteuze aandacht wel waarderen - zolang die maar niet te ver gaat. Het lijkt erop dat ze op de dansvloer zelf weinig moeite hoeven te doen om zich van een partner te verzekeren.

Er komen in deze observaties en opvattingen over het gedrag van witte Nederlandse meiden een aantal herkenbare beelden voor. Ten eerste is daar Marks beeld van de verwende Nederlandse vrouw, die van haar seksuele macht over allerhande mannen geniet. Mariska biedt een positiever beeld door haar vrijmoedige openheid als kracht te bestempelen; ze bekritiseert de opdringerigheid van de migrantenmannen die deze autonomie niet respecteren. Beide beelden lijken sterk beïnvloed te zijn door de emancipatiebeweging van de jaren zeventig, en in Mariska's geval ook door de inspirerende *performance* van migrantenvrouwen in haar uitgaansomgeving. Daartegenover staat echter het negatieve beeld over te vrijpostige meiden, bijvoorbeeld in de woorden van Carolyne, en de onder sommige migrantenjongens vigerende mening dat Nederlandse meiden ‘makkelijk’ zijn.

Die tegenstrijdige uitleg van de directheid heeft een lange historie. Als Mariska haar vrije gedrag als ‘krachtig’ bestempelt, hanteert ze feministische middenklassenopvattingen over onafhankelijk, assertief vrouwelijk gedrag. In een andere periode, en in een andere culturele context, zou haar gedrag heel anders worden uitgelegd. Toen werd dat gedrag geassocieerd met de lagere sociale klassen. Veertig jaar geleden, bijvoorbeeld, raakten zowel de vers aangekomen mediterrane arbeidsmigranten als de Nederlandse pers ernstig in de war door het gedrag van bepaalde Nederlandse vrouwen.

Interetnisch versieren in 1960

De kwestie speelde zich af eind augustus, begin september 1961, in Twente. Italiaanse en Spaanse gastarbeiders raakten slaags met Nederlandse jongens. Over de oorzaken van het conflict verschillen media en onderzoekers enigszins van mening, maar historica Geertje Mak richt in een scherpzinnig essay uit 2001 haar blik op een oorzaak die voor ons bijzonder interessant is: de concurrentiestrijd tussen migrantenen Nederlandse jongens om de Nederlandse meisjes.[4]

Waren de mediterrane jongemannen toen ook al vaardiger versierders dan de nuchtere en terughoudende Nederlandse jongens? Zagen de verontwaardigde Nederlandse jongens de mediterrane Don Juans misschien als seksueel gewiekste verleiders, waartegen de preutse Nederlandse meisjes machteloos waren?

De situatie lag iets anders. Zo zeggen de meeste betrokkenen dat de rellen om de meisjes gingen, maar de Italianen en Spanjaarden wijzen op heel andere redenen zoals misverstanden over het loon, getreiter door Nederlandse jongens, slecht eten. Dat is verrassend: als ze er werkelijk op uit waren 'de meisjes' te veroveren, zou je van hen een ander verhaal verwachten. Volgens Mak is het ook niet vol te houden dat de mediterranen de meisjes verleidden. In pakkende citaten beschrijft ze de verwarring die de 'verbijsterend vrijpostige' houding van sommige Nederlandse vrouwen bij de Italiaanse en Spaanse gastarbeiders teweeg bracht. Eén van hen vertelt: 'Ik kwam uit een land waar je vele stappen moet doen om een keer gearmd met een meisje te mogen lopen. En hier kon je binnen vijf minuten een kus aan een meisje geven! (...) In die tijd kon je elke dag een vrouw krijgen, als je wilde. Steeds een andere. Iedere dag' (Mak 2001, 109). Hij vertelt dat de Nederlandse vrouwen 'heel grof' waren 'in het versieren van mannen. Ze (...) schroomden (...) niet om hun borsten uitdagend voor hen op te tillen. Ze vroegen niet of ze met je naar bed konden, maar grepen botweg in je kruis' (Mak 2001, 109). Voor deze respondent, zegt Mak, 'was dit alles niet zozeer een buitenkansje, de opmaat voor een losbandig bestaan, als wel een bron van grote verwarring' (Mak 2001, 108).

De migrantenjongens werden dus onverwacht geconfronteerd met buitengewoon vrijpostige Nederlandse vrouwen. Maar dat was, legt Mak uit, bepaald niet het beeld dat Nederlanders er destijds zelf op na hielden. Het Nederlandse zelfbeeld uit de jaren vijftig en zestig steunde op de noties van burgerlijkheid en fatsoen. De Nederlandse vrouw werd eerder gezien als een toegewijde huisvrouw en moeder dan als een erotisch aantrekkelijk wezen, zoals Benedict midden jaren veertig signaleerde. Mak wijst er op dat zelfs in terugblikken op de jaren vijftig en zestig dat eenzijdige beeld van burgerlijkheid en preutsheid wordt herhaald. De seksuele openhartigheid wordt als onaangepastheid gezien, als een eigenschap die niet echt Nederlands is, en die in de achterbuurten thuishoort. Met andere woorden, die zeer directe Nederlandse vrouwen zijn eigenlijk geen echte Nederlanders. Dit waren echter wel de vrouwen die Italianen en Spanjaarden tegenkwamen. Pas later begrepen

sommigen van hen dat dit gedrag niet kenmerkend was voor alle Nederlandse vrouwen.

Mak zoekt in haar essay een verklaring voor het opmerkelijke feit dat er in de verslaglegging van de Twentse rellen nauwelijks melding wordt gemaakt van de actieve rol die de Nederlandse vrouwen en meiden speelden. De Nederlandse meisjes worden eerder beschreven als de (passieve) inzet van een strijd tussen twee groepen jongemannen, al zitten overheid en media wel in hun maag met het afwijkende gedrag van de meiden. Politierapporten zoeken de reden van de rellen in het 'onbehoorlijk gedrag van enkele Italianen die meisjes lastig vallen' (Mak 2001, 105). Omdat de rol van de vrouwen niet goed paste in de standaardopvattingen over Nederlands gedrag, concludeerden autoriteiten en media dat de nieuwkomers 'niet aan de vrijmoedigheid van Nederlandse vrouwen gewend waren, en daarom snel handtastelijk werden' (Mak 2001, 108). Het waren dus vooral de jongemannen die afgeschilderd werden als diegenen die zich niet beheersen konden. De vrouwen waren hoogstens 'vrijmoedig.'

Is het mogelijk te verklaren waarom de officiële rapporten de rol van de seksueel brutale meiden minimaliseren, zodat het beeld van de preutse, passieve Nederlandse vrouw blijft voortbestaan, terwijl het beeld van de handtastelijke mediterrane man, die zich niet in de hand kan houden, wel nadrukkelijk wordt uitgedragen?

Mak herkent in deze beelden de seksuele stereotypen over de etnische 'ander', aan wie heftige seksuele verlangens werden toegedacht, superieure seksuele techniek of een onvermogen zichzelf te beheersen. De opvattingen over de seksueel actieve vreemdeling speelden sinds de negentiende eeuw een cruciale rol in de definitie van nationale identiteit en Europees burgerschap, zoals Mak in navolging van de Amerikaanse antropologe en historica Ann Laura Stoler uitlegt. West-Europeanen konden zichzelf als fatsoenlijk, gedisciplineerd en beschaafd definiëren door mensen van buiten de regio als onzedelijk, ongedisciplineerd en onbeschaafd voor te stellen - en door eigenschappen als seksuele losbandigheid als on-Europees en onmaatschappelijk voor te stellen.[5] Die uitleg snijdt zeker hout als we kijken naar de moeite die de Nederlandse autoriteiten hadden om het gedrag van de Nederlandse meisjes onder ogen te zien: dat werd asociaal en on-Nederlands verklaard. Stolers theorie gaat volgens Mak echter maar zeer ten dele op voor de beeldvorming die er in Nederland over migranten bestond. Wel zijn er enkele vreemdelingen de grens over gezet wegens onzedelijk gedrag, maar dat gaat maar om enkelingen. Maar voor de Tweede Wereldoorlog bestond er in Nederland waarschijnlijk geen algemene en coherente 'beeldvorming over een seksueel bedreigende of geërotiseerde Ander', meent Mak.[6] Historica en socioloog Dienke Hondius stelt overigens dat de migrantenjongens in de ogen van de Nederlandse meisjes wel degelijk een 'erotische meerwaarde' hadden (Hondius 2002, 5; Prins 2000). In elk geval speelde zedelijkheid ook volgens Mak wel een rol in de redenen waarom mensen binnen of buiten de gemeenschap werden gesloten.

In elk geval is er na de Tweede Wereldoorlog wel een stereotype beeldvorming over verschillende groepen migranten ontstaan, waarin hun een bepaald seksueel gedrag werd toegeschreven. Ons onderzoekje naar de beelden die flirtende Nederlanders en migranten er over en weer op na houden, laat daar al iets van zien. Zo dragen migrantenjongens de reputatie dat zij zich niet zouden kunnen bedwingen vandaag de dag nog steeds met zich mee. De lering die we uit Maks analyse kunnen trekken is niet dat het beeld van de handtastelijke migrantenjongens noodzakelijkerwijs bezijden de waarheid zou zijn, maar wel dat het maar één kant van het verhaal is: Nederlandse vrouwen spelen mogelijk ook een actieve rol, en het gedrag van de jongemannen kan gedeeltelijk een reactie zijn op de toenaderingspogingen die ze eerder ervoeren, of van de beeldvorming die over Nederlandse vrouwen is ontstaan. Maar het beeld dat de migranten er op hun beurt van de Nederlandse vrouwen op nahielden, en dat ook nog springlevend is, is al even betrekkelijk: het betreft lang niet alle Nederlandse vrouwen. Bovendien laat het commentaar van de Nederlandse Mariska zien dat het beeld tegenwoordig haaks staat op de interpretatie die Nederlandse vrouwen zelf van hun houding kunnen geven.

Tegenover de directe hedendaagse Nederlandse vrouw staat de Nederlandse man, die de ontwikkelingen met ambivalentie beziet. Marks lichte ongemakkelijkheid ten opzichte van de losheid van de Nederlandse meiden lijkt het historische ongemak over de houding van vrouwen ten aanzien van autochtone en migrantengroepen te echoën. Hier raken we een nieuw thema in deze hele geschiedenis: het thema van de bedreigde mannelijkheid. Toen de Twentse en mediterrane jongens in 1961 met elkaar slaags raakten, ging dat niet om de eer van de Nederlandse meisjes. De Twentse jongens ‘verdedigden tegelijkertijd hun Twents-Nederlandse identiteit en hun mannelijkheid’, stelt Mak bondig (Mak 2001, 106). De Nederlandse jongens waren namelijk van mening dat de migranten door hun toenadering tot de meisjes ‘hun’ grondgebied betraden (Mak 2001, 106). Mak legt uit dat deze reactie verklaard kan worden uit het wijdverbreide verwantschapssysteem, dat tot voor kort ook formeel in Nederland gold. Tot 1964 kregen buitenlandse vrouwen die met Nederlandse mannen trouwden de Nederlandse identiteit, terwijl een Nederlandse vrouw die een buitenlander huwde haar Nederlandse identiteit verloor. Die formele regeling berustte op een systeem dat vergaande invloed heeft op de manier waarop de relatie tussen Nederlandse vrouwen en migrantenmannen werd bekeken:

> een man kan bij wijze van spreken iemand inlijven in zijn stam, ras, klasse enzovoorts, terwijl een vrouw voor diezelfde eigen groep verloren kan gaan. De strijd ‘om vrouwen’ betrof dus vaak tegelijkertijd een etnische strijd. De angst dat vrouwen open zouden staan voor ‘vreemde mannen’ heeft er in veel culturen toe geleid dat op de een of andere manier juist de seksualiteit van vrouwen zwaar werd bewaakt. (Mak 2001, 104)

Maks redenering zou heel wel de reden achter de vijandigheid van de Twentse jongens kunnen blootleggen. Dat de erotische interesse van Nederlandse meisjes voor migrantenmannen de mannelijkheid van Nederlandse mannen kan bedreigen, komt in veel vergelijkbare onderzoeken terug, bijvoorbeeld in een onderzoek van Monique Diederichs naar het kaalscheren van meisjes die tijdens de Duitse bezetting intieme omgang hadden gehad met Duitsers (Diederichs 2000). Diederichs ziet in de foto's van het kaalscheren een verborgen motief van de scherende man. Niet alleen vaderlandsliefde dreef hem, maar ook de wens tot ‘rehabilitatie van zijn seksuele kracht’ (Diederichs 2000, 61). Die interpretatie wordt ondersteund door het feit dat Nederlandse mannen in die tijd in Utrecht ook de meisjes wilden kaalscheren die met Canadezen waren omgegaan - waarna er vechtpartijen uitbraken tussen de Canadese militairen en Nederlandse mannen (Böhl 1992; Hondius 2002).

In de interetnische discotheken van rond de millenniumwisseling zijn de verhoudingen veranderd. De bezoekers identificeren zichzelf daar niet in de eerste plaats langs etnische lijnen; de disco is het gedeelde grondgebied van verschillende etnische groepen. Dat is ronduit winst. Maar dat wil niet zeggen dat etniciteit en sekse er niet meer toe doen. Zo is het duidelijk dat de mannelijkheid van de meeste jongens wordt aangesproken: autochtone jongens worden soms onzeker door de vrouwelijke assertiviteit, en sommige migrantenjongens vinden het moeilijk een afwijzende houding van de als vrijmoedig bekend staande witte meiden te respecteren. Ook de Nederlandse en migrantenmeisjes zijn niet altijd zeker van hun zaak. In de vrij veilige middenklassendisco's die wij bezocht hebben, bleven al deze verwarringen, spanningen en conflicten hanteerbaar. Maar dat neemt niet weg dat ze er zijn. Een onderzoek naar het verkeer tussen autochtone meiden en migrantenmannen in een heel ander soort interetnische gelegenheid in de jaren tachtig zal ons helpen scherper in beeld te krijgen wat er bij het interetnisch flirten op het spel staat: niet zozeer etnische identiteit als wel mannelijkheid.

Interetnisch versieren in de jaren tachtig

In de tweede helft van de jaren tachtig deden studenten cultuurpsychologie drie jaar achtereen onderzoek naar het lichamelijk gedrag van jongeren in de Blue Bell - ‘een kleine discobar in een grote stad’. Het resultaat werd beschreven in een essay uit 1988 van de sociale wetenschapper V.J. Welten, dat we hier dankbaar volgen. De Blue Bell, die een mediterrane eigenaar had, mediterrane portiers en migrante dj's, had Nederlandse barmeisjes in dienst en trok een publiek dat voor maximaal driekwart Zuid-Europees was. Een groep oudere mediterrane mannen was er stamgast, daarnaast was er een grote groep Turkse en Marokkaanse jongens tussen de twintig en de dertig, en verder kwam er een etnisch gemengd mannelijk gezelschap, waarbij de Nederlandse jongens in de minderheid waren. De disco werd ook bezocht door voornamelijk witte Nederlandse meisjes tussen ongeveer veertien en twintig jaar,

zwarte meisjes (land van herkomst wordt niet vermeld) en heel zelden een Turks of Marokkaans meisje. Dit was een disco voor ‘gewone’ mensen en dat werd dan ook genoteerd door de onderzoekers, die uit de middenklasse komen: ze vonden de kleding gewoon tot ‘ordinair’ en de jongens waren in hun ogen bepaald ‘slordig en nonchalant’. Er is sinds de jaren tachtig blijkbaar heel wat gebeurd, voor de mediterrane jongens zich tot de modieuze trendsetters van nu konden ontwikkelen.

De onderzoekers hebben vooral gekeken naar de manier waarop de bezoekers hun lichaam gebruikten en dat levert een prachtig beeld op van de manier waarop ze hun aanwezigheid kenbaar maakten en toenadering zochten tot de andere sekse. Ze hebben daarbij vooral op de jongemannen gelet, die blijkbaar veel nadrukkelijker aanwezig waren dan de meisjes. Terwijl de meisjes meestal met z'n tweeën waren, bleven de jongemannen vooral in hun eigen mannengroep. Ze lieten merken dat ze er waren ‘door elkaar met veel misbaar te omhelzen, door elkaar speels te stompen, slaan of trappen’, gedrag dat de onderzoekers opvatten als het vertoon van hun mannelijkheid (Welten 1988, 187). Dit gedrag was klassenspecifiek, meldt het essay: waar deze jongemannen elkaar vooral stompten en sloegen, leken middelbare scholieren en studenten elkaar in ander onderzoek veel meer luidruchtig te omhelzen (Welten 1988, 196). Maar de onderlinge relaties tussen de mannen werden niet alleen op deze manier vastgelegd. Ze pakten ongevraagd ook vrouwen vast of knepen ze. Soms werd een vrouw het mikpunt van de hele groep. Dat de jongemannen dit niet alleen deden om de aandacht van de vrouw te vangen bleek uit hun onderlinge reacties: ze lachten bijvoorbeeld om de kwade reacties op elkaars pesterijen. Het was gedeeltelijk een show die ze voor elkaar opvoerden. Als de meisjes niet duidelijk afwijzend reageerden, leek het ‘in ieder geval voor de buitenstaander [alsof] de jongens en mannen in hun superioriteit worden bevestigd’ (Welten 1988, 188). Het benadrukken van de eigen mannelijkheid en het versieren van vrouwen waren nauw met elkaar verweven.

Niet altijd ging het er bij het contact leggen zo bot aan toe. De jongemannen beschikten over een heel arsenaal aan technieken: van nadrukkelijk kijken, knipogen, lachen, dichterbij komen of dansen, aandacht trekken met seksueel getinte gebaren en opvallend uitgelaten doen, tot uitlachen, het gooien van bierviltjes, zogenaamd per ongeluk tegen iemand oplopen, en het directe beetpakken. Als jongens begonnen met gebaren, gingen ze al snel over tot direct lichamelijk contact.

Vaak stapten jongens ook direct op een meisje af en dan openden ze het contact door een vuurtje te vragen, een drankje aan te bieden of door te vragen of het meisje wilde dansen. Ze probeerden via een gemeenschappelijke kennis het gesprek te openen. Wat de jonge onderzoekers van deze versiertechnieken schokte, was dat de jongemannen geregeld misbruik maakten van hun ‘lichamelijk overwicht’ (Welten 1988, 191). Zes keer tijdens veertien avonden werd geobserveerd dat jongens meisjes tegen hun zin zoenden, vasthielden, in een hoek dreven of tegen een muur drukten. De meisjes reageerden daarop met woede of tranen, waarna ze hun beklag bij de bar deden. De andere bezoekers grepen echter niet in en reageerden zelfs nauwelijks op

wat er zich naast hen afspeelde. Wel was er aan de muur een bord bevestigd waarop vrouwen die werden lastiggevallen werd aangeraden de uitsmijter te waarschuwen. Blijkbaar was dit vaak voorkomend mannengedrag, dat werd getolereerd.

Als de jongens, na contact te hebben gelegd, hun bedoelingen op subtielere wijze kenbaar maakten, vaak door het meisje aan te raken, was het voor meisjes niet altijd gemakkelijk duidelijk te maken dat ze niet geïnteresseerd waren. Zo meldde een onderzoekster dat een jongen 'half verbaasd, half verontwaardigd' op haar afwijzing reageerde (Welten 1988, 193).

In de Blue Bell versierden jongens de meisjes op zeer directe, fysieke wijze en er leek geen sprake te zijn van een subtiele flirtcultuur - als we daar het subtiele spel van signalen geven en terugkaatsen onder verstaan. Je vraagt je zelfs af waarom de meisjes deze nogal onveilige plaats als hun stamkroeg uitkozen. Waarom mepten ze niet terug? Waar is die brutaliteit uit de jaren zestig gebleven? Lag het aan hun leeftijd dat ze zo meegaand waren? Of omdat ze in de minderheid waren? Of was het omdat de Blue Bell vooral de stamkroeg van de Turkse en Marokkaanse mannen was, terwijl de Nederlandse vrouwen uit Maks essay op eigen terrein waren, waar de mediterrane mannen als bezoekers binnenkwamen?

De onderzoekers melden dat de Nederlandse meiden het er naar eigen zeggen 'gewoon gezellig' vonden, vooral omdat hier 'ook de gewone mensen' kwamen (Van Welten 1988, 195). Ze waren deze manier van omgang blijkbaar gewend en namen het opdringerig gedrag van de jongens voor lief. Het essay verbindt deze lichamelijke, directe manier van versieren met de klasse en etniciteit van de bezoekers. Er kan op basis van dit onderzoek, zegt het essay, jammer genoeg geen verschil gemaakt worden tussen de rol die klasse en de rol die etniciteit in het gedrag speelt.

Wat wel gezegd kan worden is dat er hier sprake was van machtsoverwicht van de meestal Turkse en Marokkaanse jongemannen over de Nederlandse meisjes. Het verschil werd nog versterkt door het feit dat de meisjes een stuk jonger waren. De jongemannen hadden niet alleen vanwege hun aantal, kracht en leeftijd een groot overwicht over de meiden, maar ook omdat hun agressiever gedrag in de disco werd getolereerd. Moeten we hun gedrag nu zien als een vorm van versieren of als een strategie om hun mannelijkheid te bevestigen?

Zoals we al eerder zeiden: beide. In het essay wordt, met instemming, Nancy Henley aangehaald, die ook onderzoek deed naar de rol van het lichaam in het sociale verkeer. Mannen en vrouwen zetten hun lichaam op een heel andere manier in.

> Het wonderlijke is dat de meeste niet-verbale communicatievormen zowel kunnen worden gebruikt om machtsverschillen als om intimiteit uit te drukken (vergelijk het omarmen in Blue Bell). Haar [Henley's] conclusie is dat onder het mom van intimiteit in de niet-verbale communicatie tussen mannen en vrouwen machtsverschillen vorm krijgen of worden geaccentueerd (Van Welten 1988, 194).

Misschien lijkt Henley's conclusie, waarin ze de versiertechnieken tussen de seksen als machtstrategieën analyseert, niet meer van toepassing in onze tijd, waar volgens velen de verschillen in macht tussen de seksen sterk verminderd zouden zijn. Uit het onderzoek naar middenklassendiscotheken lijkt het mee te vallen met de macht die mannen over vrouwen zouden hebben. Het artikel van Geertje Mak laat zelfs zien dat sommige vrouwen in de jaren zestig al in staat waren mannen in de tang te nemen. Maar het essay over de relatie tussen jongere meiden en oudere (jonge)mannen in een lagereklassendiscobar uit de jaren tachtig biedt een heel ander beeld.

De machtsverhoudingen langs lijnen van sekse, etniciteit, klasse en leeftijd lijken complexer te liggen dan ooit werd aangenomen, en ze blijken aan verandering onderhevig. Toch is het ook bij de analyse van hedendaags flirten verhelderend om ervan uit te gaan dat macht en intimiteit met elkaar verweven zijn, en dat versieren en een vertoon van mannelijkheid niet van elkaar los te maken zijn.

Bij het wisselen van het millennium: een veelheid aan flirttechnieken

‘Hey schatje’

De flirttechnieken die door veel Nederlandse mannen worden gebruikt - zoals het wijzen, uitlachen en ongevraagd omhelzen - zijn niet echt Nederlands; de mediterrane jongens in de Blue Bell gebruikten ze ook al. Je zou kunnen zeggen dat dit gedrag tot het meest basale repertoire hoort, dat niet gebonden is aan een bepaalde klasse of etniciteit.

Andere flirttechnieken zijn mogelijk wel cultureel specifiek. Frank van Marwijk van de website lichaamstaal.nl geeft enkele voorbeelden:[7]

> In de bus en tram gaat een Afrikaanse man pal naast een meisje zitten, terwijl de bus verder leeg is. Dat zou een Nederlander nooit doen. Een collega van mij ontmoette een Turkse man en die zei meteen: ‘Zo, wat ben jij een mooie vrouw.’ Dat is zijn manier van gebruik. Mijn collega vond dat raar.

Er blijken met de migranten ook vele nieuwe manieren naar Nederland te zijn gekomen om een man of vrouw te benaderen, om aandacht te trekken of te versieren. Tegelijkertijd wordt uit het voorbeeld duidelijk dat er reden te over is om zulke tactieken verkeerd te begrijpen: zo zullen Nederlanders geneigd zijn meer fysieke afstand ten opzichte van vreemden te bewaren dan sommige Afrikanen, zodat ze fysieke nabijheid veel eerder als een betekenisvolle inbreuk op de sociale conventies opvatten. Aan de andere kant hoeft dat ook weer niet te betekenen dat die specifieke Afrikaanse man *geen* amoureuze bedoelingen heeft!

De Nederlandse Eva (21) somt enkele etnische mannelijke flirttechnieken of gedragingen op:

> Marokkanen vinden dat jij hen ook leuk moet vinden en zo niet, dan zijn ze beledigd. Surinamers zijn erg charmant en zeggen 'hey schatje', maar je weet dat ze er met iedereen op los flirten. Italianen gooien meestal al hun charmes in de strijd en overladen je met cadeaus en roosjes et cetera, maar dan ben je wel hun bezit en verwachten ze trouw. En als ze niet serieus zijn, vragen ze direct of je de auto mee in wilt en moet je ook nog je eigen drank betalen.

Heleen (Chinese, 27) ziet ook verschillende manieren:

> Zodra je deze straat (Nieuwe Binnenweg in Rotterdam) uitloopt heb je eigenlijk al verschillende technieken. Antilliaanse jongens spreken je veel eerder aan, Marokkanen sissen en dat is voor Nederlanders denk ik wel heel raar. Ze willen dan dat je even omkijkt.

Tineke, organisator van de Que Pasa-feestavonden in de Melkweg te Amsterdam, merkt nog een ander verschil op:

> Als Nederlanders met een groepje jongens zijn en één jongen vindt een meisje leuk dan wordt die ene jongen aangespoord om op haar af te gaan. Bij Afrikaanse mannen of Marokkaanse mannen is het meer zo dat iedereen in een groepje bij elkaar gaat zitten en dat ze meisjes gewoon naar zich toetrekken.

De Surinaamse Shrila signaleert een tussentechniek, waarbij jongens gezamenlijk op de meiden afstappen:

> Mijn neefjes van twintig gaan op meisjes af, er een beetje om heen draaien, een beetje lachen, en van het één komt het ander, zeg maar. Ze gaan in de buurt staan, een beetje kijken, ze pakken je ineens beet en dan... weet je? Ze doen alsof ze heel erg geïnteresseerd zijn in je, ze vragen iets en laten haar een half uur lullen en terwijl dat meisje aan het praten is, gaan zij steeds dichter bij hangen. Het zijn meestal blanke meisjes en ook wel van die Indonesische.

Zo te horen zijn de basistechnieken sinds de jaren van de Blue Bell niet veranderd, ook niet als het om andere etnische groepen gaat. Jongens treden graag als groep op, en vooral de niet-Nederlandse groepen blijven ook graag als groep bij elkaar. Gebarentaal, dichtbij komen, beetpakken, het zijn nog steeds beproefde, succesvolle technieken. Wel lijken Shrila's neven meer te praten dan de jongens uit de Blue Bell.

Veel Surinamers, Antillianen en Zuid-Europeanen houden er subtieler flirttechnieken op na, die over het algemeen meer in de smaak vallen bij witte Nederlandse

vrouwen. Dat gaat dan met name om hun charmante gedrag, hun vermogen complimentjes te geven, en hun dansvaardigheid. Tijdens hun veldwerk zijn ook de onderzoeksters overladen met complimentjes van buitenlandse mannen. Dit beviel hun inderdaad beter dan de tactieken van de Nederlandse jongens. Mariska is het met hen eens: ‘Vaak is de klacht dat Nederlandse mannen niet zo romantisch zijn en zo weinig Casanova en dat hebben zij dan wel.’ Sarah voegt hier nog aan toe:

> Ze dansen ook stukken beter! Ik flirtte met een Tunesiër op een zeilweekend, echt super leuk! Ja, het is gewoon spannend en vermakelijk. Tot hij een shoarmatent in Zeeland met me wilde openen. Dat ging een beetje ver. Ik heb zijn nummer later maar overboord gegooid.

De combinatie autochtone dame en migrantenheer is tijdens het observeren veelvuldig opgevallen. Dat strookt ook met de beeldvorming over en weer. Dat het daarbij vaak gaat om stereotypen (bijvoorbeeld: migrantenmannen zouden niet serieus zijn, in tegenstelling tot autochtone mannen) blijkt wel uit het feit dat juist Sarahs Tunesische aanbidder zulke serieuze bedoelingen had - te serieus voor Sarah, die juist uit was op plezier zonder consequenties - en dat de ernst van de Nederlandse mannen in de ogen van een migrantenvrouw als Carolyne juist als charmant gedrag wordt uitgelegd.

Niet alle migrantenmannen zijn even geliefd bij de vrouwen. Misverstanden en conflicten komen bijvoorbeeld voor tussen een groep mannen die als ‘Afrikanen’ aangeduid werden en witte Nederlandse meiden. De onderzoeksters meldden dat vooral Afrikanen erg makkelijk op hen afkwamen in de Melkweg, maar vervolgens bleven ze kleven, ook al hadden ze al drie keer ‘nee’ gezegd op de vraag of ze wilden dansen of wat drinken. Dit soort confrontaties levert volgens hen vooral een lachwekkende en een naarmate het voortduurt ergerniswekkende situatie op. Dergelijke verhalen doen ook de ronde over Marokkanen. Marokkaanse jongens weten inmiddels donders goed dat hun etnische afkomst hun kansen bij de meisjes kan bederven. Tijdens het observeren in een discotheek raakte één van de onderzoeksters aan de praat met een Marokkaanse jongen. Op de vraag waar hij vandaan kwam, loog hij dat hij Egyptenaar was. Dit antwoord geloofde ze niet. Daarna kwam zijn uitleg: ‘Het valt niet altijd goed om tegen een meisje te zeggen dat je Marokkaan bent, dat kun je beter pas later vertellen, als je weet dat zij niet bij de groep hoort die je dan meteen afwijst.’ Zijn handelswijze is begrijpelijk. Over Marokkanen bestaan zoveel negatieve stereotypen dat ze hen ernstig benadelen: ze zouden botte, ongevoelige macho's zijn, geen enkel respect hebben voor Nederlandse vrouwen die ze als hoer behandelen, het zouden loverboys zijn, en huistirannen na een huwelijk. Alle Marokkaanse jongens hebben last van deze vooroordelen, die gedeeltelijk terug te voeren zijn op een eeuwenoude, complexe beeldvorming over moslimmannen, en gedeeltelijk op recentere aanvaringen tussen autochtonen en moslim-migranten.[8] De onderzoeksters hebben tijdens hun onderzoek de klacht dat vooral mannen van

Marokkaanse afkomst te lang door gaan met hun avances vaak gehoord. Zelf hebben ze echter juist een Marokkaan gesproken die aan die beeldvorming probeerde te ontsnappen.[9]

Over naar de vrouwen. Hoe reageren zij op die directe, complimenteuze benadering? En hoe reageren ze op de botte of aanhoudende techniek? Hanteren ze cultuurspecifieke tegenstrategieën? Hoewel ze het leuk vinden om complimenten te krijgen, staan veel Nederlandse meiden daar ook wel wantrouwig tegenover. '[B]ij Nederlandse vrouwen zouden cadeaus en uitsloverij niet in de smaak vallen. Ze zouden al die moeite verdacht vinden en onnodig,' meent Perrier (2001, 42). Mannen van Latijns-Amerikaanse afkomst geven soms zo overdadig veel complimentjes dat Nederlandse vrouwen hen niet meer helemaal serieus nemen, vertelden een aantal respondenten. De Nederlandse Mariska: 'De hele gladde Latino is niet erg populair, niet sensueel en niet te vertrouwen. De gladde Hollander trouwens ook niet, maar dat is toch meer een braniefiguur.' De onderzoeksters vonden het echt vervelend worden toen één van hen 'nee' zei, om daarna de man in kwestie een stap opzij te zien doen om de rest van het rijtje dames af te werken.

Als meisjes de toenadering afwijzen, wordt daar niet altijd nonchalant op gereageerd. De onderzoeksters vonden het in een multiculturele discotheek als de Melkweg lastig om mannen af te wimpelen. De Syrische Zeinab (25) ziet dat Marokkanen haar anders benaderen dan haar blonde vriendinnen:

> Ze weten dat ik een zelfde soort cultuur heb en denken: 'Zij lijkt op ons en zal ons niet zo snel de ruimte geven als een blond meisje.' Voor een serieuze relatie willen ze toch sowieso geen blond meisje maar een braaf meisje via de familie.

Niet alleen witte meiden klagen over de vasthoudendheid van de Marokkanen. Shrila (Surinaamse, 22): 'Marokkanen blijven doorgaan tot het echt irritant is. Die kennen het woord "nee" niet.' Zelfs Zeinab heeft dit probleem aan den lijve meegemaakt:

> De ene keer dat wij contact hadden met Marokkaanse jongens, nou we zijn bijna weggelopen uit de Havana toen![10] Zo opdringerig! Mijn vriendin zei wel tien keer: 'Ik wil niks van je, blijf van me af.' Uiteindelijk hadden ze een ander meisje te pakken en toen pas hielden ze op.

Het spel van over en weer aftasten, hints geven en lezen, stokt hier overduidelijk. De jongens interpreteren de signalen van de meiden onjuist, of ze wensen ze niet te begrijpen. Op zulke momenten wordt zichtbaar dat het flirten een machtsspel is. Dat wordt heel duidelijk in de volgende discussie over de subtiele betekenissen van de manier waarop een vrouw haar blikken richt. Een blik kan een uitnodiging of afwijzing inhouden. Frank van Marwijk: 'Je kunt aan de manier van wegkijken zien

of de ander geïnteresseerd is. Kijkt het meisje naar beneden, dan vindt ze hem leuk, maar kijkt ze schuin weg, vergeet het dan maar.' Het wegkijken is volgens anderen een middel waarmee vrouwen zich tegen mannelijke avances verdedigen. Flirtcoach Tijn van Ewijk vindt de vrouw in Nederland niet zo toeschietelijk met haar blikken: 'In Nederland loopt een vrouw recht vooruit, ze kijkt niemand aan. Juist niet als een man kijkt.' Maar Elton begrijpt dit heel goed van de meiden, hij legt uit:

> Ik was een keer op een homofeest en werd helemaal gek. Ik ben niet gewend om aangekeken te worden alsof ik iemands lunchbroodje ben. Mooie meiden worden ook de hele dag belaagd met seksuele blikken. Dan gaan ze gereserveerd kijken, denk ik, als verdedigingsmechanisme.

Het probleem is dat sommige mannen deze subtiele verdediging niet respecteren. Dan kan het versierspel ineens omslaan in een open conflict. Hoewel witte Nederlandse meisjes om hun vrijmoedigheid bekend staan, blijken ze niet per definitie weerbaar genoeg om ongewenste avances af te wijzen. Dat zijn alleen die meisjes die zelf in staat zijn de grenzen van het spel te bepalen. Maar zelfs witte meiden uit hoger opgeleide kringen kunnen van slag raken door opdringerige mannen: ze hebben niet altijd geleerd van zich af te slaan. Caribische meiden zijn daar veel beter in. Meiden die sociaal niet goed zijn toegerust, en die de bedoelingen van de flirtende mannen niet doorgronden, kunnen beklagenswaardige verliezers worden, wanneer zij in de handen vallen van loverboys. In hoofdstuk 10 ('De Wallen') wordt een beeld gegeven van enkele versierende migrantenjongens met minder oprechte bedoelingen. Daar is het flirten niets anders dan het geraffineerd uitspelen van mannelijke macht, en is het meisje vaak de verliezer.

Welke initiatieven nemen vrouwen uit verschillende etnische groepen als ze een man aantrekkelijk vinden? Hanteren ze etnisch-specifieke strategieën? Zoals gezegd viel het op dat vooral witte Nederlandse vrouwen duidelijk laten merken wat ze vinden. De Surinaamse Melinda (22) staat terughoudend tegenover de gedachte dat vrouwen zich actief zouden kunnen opstellen: 'Ik vind wel dat mannen ook initiatief mogen nemen. Ik wil best een teken geven, maar ik ga niet op de man afstappen.' Elton vindt de meiden wel brutaler geworden: 'Meiden zijn assertiever geworden. Ik wilde laatst weg gaan uit Storm en liep langs een meisje en ze greep me van achter bij mijn billen. Dat kan ik wel waarderen.' Deze mannen vinden de directheid van een vrouw vooral leuk als ze daarmee haar interesse voor hen kenbaar maakt. Dat is niet zo vreemd: zulk gedrag bevestigt zijn mannelijkheid enorm, zonder dat hij er zelf iets voor hoeft te doen.

Sarah wijst op het grote verschil tussen de zeer expliciete benadering van sommige witte Nederlandse meiden die de meest directe kant van het spectrum van flirttechnieken bestrijkt en de zeer teruggetrokken houding van vooral moslimmeisjes:

> Buitenlandse meisjes flirten niet zoveel met Nederlanders. Die zijn meer bezig met nagels lakken en zo. Ze zijn wat meer dociel, vooral de moslimmeisjes. Ze mogen het misschien niet, ze flirten wel heel veel denk ik, maar dan in eigen kring. Die familie doet vaak zo moeilijk.

Hier wordt de scheidslijn tussen de flirtende partijen opnieuw duidelijk: die tussen Turkse en Marokkaanse jongeren en de anderen. Als de dansvloer multiculturaliseert, dan betekent dat beslist niet dat alle etnische grenzen worden overschreden; de etnische grenzen die als religieuze grenzen worden gedefinieerd (moslim/niet-moslim) worden juist scherper gemarkeerd.

De onderzoeksters zijn tijdens het uitgaan niet veel Turken en Marokkanen, en vooral weinig Turkse en Marokkaanse meisjes, tegengekomen. De reden daarvoor is soms dat moslimsjongens niet worden toegelaten. De bedrijfsleiders van de Storm en de Melkweg zeggen geen Marokkanen te weren, maar ze zeggen tegelijkertijd dat het in andere clubs soms wel gebeurt en dat restrictieve toegangsbeleid is één belangrijke oorzaak van de segregatie in de wereld van het flirten. Daardoor wordt het veel moslimjongeren bij voorbaat al onmogelijk gemaakt in contact te komen met andere jongeren.

Er speelt echter nog meer. Turkse en Marokkaanse meiden blijven bijvoorbeeld buiten dit circuit omdat ze minder uitgaan, of alleen 's middags of alleen in besloten kring. Koksal Pezuk, organisator van Turkse feesten in Amsterdam:[11] 'Turkse meiden zijn iets bescheidener, doordat ze te maken hebben met hechte familiebanden, maar ik denk dat dit in de toekomst wel gaat veranderen.' Vooralsnog zien we de tegenovergestelde beweging. De groeiende populariteit van Turkse of Marokkaanse feesten is een zeker teken van de afzondering van deze jongeren in hun eigen domeinen.

Voorlopig kunnen we constateren dat mannen en vrouwen van dezelfde etnische achtergrond niet dezelfde tactieken hanteren. De invloed van sociaal-economische klasse op die verschillen hebben we niet goed kunnen onderzoeken. Toch spelen die een grote rol. Er zijn zoveel uitzonderingen te vinden binnen alle culturele groepen dat je niet werkelijk van stereotype flirttechnieken voor aparte etnische groepen kan spreken. Er bestaan ook 'gladde' Nederlanders en serieuze Tunesiërs. Bovendien nemen groepen veel van elkaar over. Daaraan is de laatste paragraaf gewijd. Wat nemen de flirters van elkaar over? Spelen etnische spanningen tussen jongens nog een rol of is de concurrentie verleden tijd en leren ze elkaar hoe ze hun mannelijkheid moeten vergroten? En wat betekent dat voor de sekseverhoudingen?

Flirtkampioenen en mannelijke concurrentie: 'Ik ben gewoon een betere flirt'

Volgens sommige respondenten lijkt het flirten tegenwoordig geen etnische grenzen meer te kennen. Barman Ron van Storm ontvouwt een theorie van een nieuwe cul-

tuur. Een cultuur waarin het er niet meer toe doet hoe je flirt en wat je culturele achtergrond is. Ook de Nederlandse man is in deze nieuwe cultuur van zijn imago af. Ron:

> Kom op, dat stadium van in een hoekje staan, Ralph Lauren bloesje aan, bier drinken en 'ik kan niet dansen' is al lang passé(...). Tegenwoordig kies je een lifestyle, daar komt eten bij kijken, kleding, uitgaansplekken. Zo is er in Nederland een bepaald type mens dat naar Bloemendaal gaat, strandtent, cocktailtje drinken; ik noem ze de levensgenieters. Daar zie je negers, Surinamers, Nederlanders, Marokkanen enzovoort. Het gaat om het *type* mens dat je wilt zijn.

Vallen de verschillen echt weg? De onderzoeksters hebben de types waar Ron het over heeft niet ten tonele zien verschijnen op de door hen geobserveerde plekken. Het is weliswaar sociaal wenselijk om één nieuwe mengcultuur te zien ontstaan, maar die heeft alleen kans zich te ontwikkelen in een situatie waarin die interetniciteit door alle betrokkenen expliciet wordt uitgedragen. Zoals Samira het zegt:

> Flirten gaat tegenwoordig over culturele grenzen heen. Je wordt verliefd op iemand die je leuk vindt, die je interesseert. Dan mengt het vanzelf. Maar je moet dan wel op een plek zijn waar het publiek al een beetje gemengd is en er ook aan gewend is.

De observaties van de onderzoeksters bieden geen ondersteuning voor de veronderstelling dat etnische verschillen er niet meer toe doen. Wat ze wel constateerden is dat mensen stijlen van zelfpresentatie en flirten van elkaar overnamen. Terwijl ze die van elkaar overnemen, verdwijnen de etnische grenzen echter niet; wel verschuift er iets in de machtsverhoudingen tussen de etnische groepen.

Het eerste wat opvalt is dat veel Nederlanders zich door migranten laten beïnvloeden in de manier waarop zij zich kleden als ze uitgaan en in hun manier van bewegen. De versleten spijkerbroeken maken plaats voor nette pantalons, verschillende meiden nemen het R&B-dansgedrag van MTV over en Antilliaan Elton leert zijn vriend uit Friesland dansen.

De Nederlandse man is door inmenging van de diverse culturen meer op zijn uiterlijk gaan letten, vindt respondent Shrila (Surinaamse, 22): 'Ze zien er veel beter uit dan voorheen: ze ruiken frisser en dragen leukere kleren. Vroeger zag je ze nog wel eens op kisten bij het uitgaan, dat kan toch niet! Gelukkig zie je dat weinig meer.' Volgens haar zijn de oorzaken van deze verandering de mode, de televisie en de donkere mannen. 'Donkere mannen hebben namelijk veel meer stijl (...). Vroeger werd je direct als homo bestempeld als je goed gekleed ging. Nu is dat veel meer geaccepteerd.' Mark (Nederlander, 30): 'Ik denk dat mannen en jongens ijdeler zijn geworden. Dat mag in die Surinaamse en Marokkaanse cultuur meer en vooral de jonge jongens eigenen zich dat onder invloed van televisie en film, steeds meer toe.' In de discotheken merken de onderzoeksters in elk geval geen duidelijke verschillen

op in het kledinggedrag van de diverse groepen (zie hierover ook hoofdstuk 1, ‘Mooi’).

Maar de veranderingen gaan nog verder. De Antilliaanse Elton (28) vertelt:

> Tegenwoordig gaat mijn Nederlandse vriend Sietse altijd mee de dansvloer op. Voorheen vertrok hij direct richting bar, om daar niet meer vandaan te komen. Het is niet zo dat hij ineens een ontzettend goede danser is, maar hij staat er wel. En hij heeft plezier, dat vind ik erg goed. Zo zie je maar, waar je mee optrekt, daar word je door aangestoken.

Sietse is er door Elton van overtuigd dat dansen meer flirtgedrag oplevert dan aan de bar hangen. Door Elton krijgt hij toegang tot de dansende meiden. Dit levert hem meer op dan alleen staan en kijken. Net als bij de witte jongen uit het reclamespotje van Dubbelfrisss worden zijn kansen tijdens het flirten vergroot door zijn donkere vriend na te doen.

Ook volgens een expert als Drazen Lisak, die workshops (interetnisch) flirtgedrag geeft, is dansen de makkelijkste manier om iemand te versieren. ‘Je hoeft er weinig voor te doen. Ik zeg altijd: ga op acteerles en ga salsadansen om te leren flirten.’ De Nederlanders lijken zijn raad op te volgen. ‘Het wordt in Nederland steeds populairder om te dansen,’ zegt Enrique Zijsling, de directeur en oprichter van de Union Salsa school, die werd opgericht om de integratie tussen de Nederlandse en de Latijns-Amerikaanse cultuur te bevorderen. ‘Vroeger was het voor watjes, nu vinden ook de Nederlandse mannen het stoer om de salsa te dansen, oftewel om te laten zien dat je een soepel lichaam hebt.’

‘Nederlandse mannen zijn brutaler geworden, omdat er meer competitie is gekomen bij het uitgaan en vooral op de dansvloer,’ denkt de Nederlandse Mark. Volgens de Antilliaanse Julio (27) kijken witte mannen dansgedrag af. ‘Ze kijken als ik aan het dansen ben en ik zie ze dingen overnemen.’ Heel soms gebeurt het ook andersom: ‘Soms zie ik Nederlanders de breakdance doen, dat vind ik leuk en neem ik dan over.’

De presentatie van veel Nederlanders wordt in elk geval losser, en met hun pogingen beter te leren dansen voegen ze flirttechnieken aan hun basisrepertoire toe. Maar nemen ze ook technieken over voor de momenten waar het op aan komt - als ze contact moeten leggen met een mogelijke partner en die partner voor zich moeten zien te winnen?

De Surinaamse Shrila vertelt dat veel witte jongens hulp nodig hebben bij het toepassen van de succesvolle Surinaamse technieken, waarbij het draait om direct contact leggen en makkelijk praten. Shrila:

> Mijn vriend praat gauw, hij en nog een ander. Ze zijn allebei Surinaams. Ze leggen snel contact. Hun blanke vriend Martin durft dat bijvoorbeeld niet. Dan staan ze

> ergens en dan staat daar een groep meiden en dan vraagt zo'n meisje: 'Goh, jullie kunnen dansen?' Mijn vriend zegt dan 'ja hoor' en pakt dat kind en gaat dansen. Dan staan er nog vier vriendinnen naast en dan begint Martin gauw te praten met eentje. Zo gaat dat dan. Martin zegt het ook zelf: 'Laten we daar gaan staan, want die meiden zijn leuk. Ga met ze praten!' Dan heeft mijn vriend eerst zoiets van: 'Waarom ga je zelf dan niet?' Maar hij durft niet, behalve op vakantie.

Mark vermoedt dat er ook wordt overgenomen van Nederlandse mannen: 'Een deel van de buitenlandse mannen die directer van aard zijn, hebben in Nederland geleerd dat te sterke avances bij Nederlandse vrouwen afschrikkend werken.' Het zou interessant zijn te onderzoeken of dit werkelijk het geval is. Uit deze bescheiden voorbeelden valt in elk geval af te leiden dat sommige Antilliaanse en Surinaamse jongens een directe, aandachtige aanpak leren aan witte Nederlandse jongens die daarvoor open staan, terwijl een ondervraagde Caribische vrouw meent dat witte Nederlandse vrouwen assertiviteit en stijl van haar zouden kunnen leren.

De Nederlandse Sarah denkt dat de aanwezigheid van de diverse culturen gezonde concurrentie op gang brengt. 'Die Nederlandse mannen zien al die leuke meisjes weggekaapt worden door flitsende Turken, Antillianen, Surinamers en Marokkanen en denken dan:

> 'Verrek man, shit hé, ik moet toch wat vetrollen kwijt en het flirten een beetje bijspijkeren'. Ik denk dat ze veel kunnen leren van het flirtgedrag van andere culturen. Het is bij hen meer een verovering van een meisje, een spel. Tussen Nederlanders is het heel rechttoe rechtaan. 'Ik vind jou leuk, ik vind jou ook leuk, oké, huis kopen!'

Maar hoe succesvol zijn de verschillende versierders nu? We kunnen op basis van het onderzoek niet vertellen hoe vaak een versierpoging uitdraaide op seksueel contact - maar we kunnen wel in grote lijnen aangeven hoe vaak mannen en vrouwen uit verschillende etnische groepen met elkaar in het huwelijk treden. Natuurlijk zijn er veel meer factoren die beïnvloeden hoeveel mensen van verschillende groepen met elkaar trouwen (Hooghiemstra 2000; Hondius 2002), maar toch geven de cijfers enig idee van de veranderingen in de sociale afstand en nabijheid van de mannen en vrouwen uit verschillende etnische groepen.

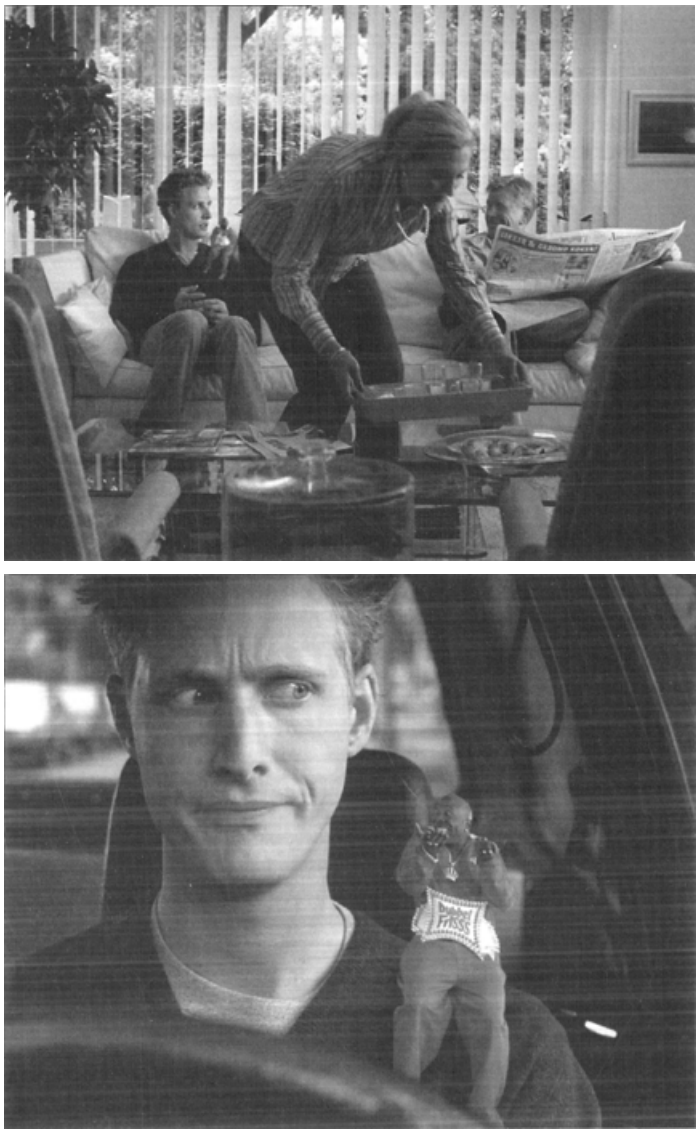
De cijfers leveren vaak een onverwacht commentaar op onze observaties en de opmerkingen van de discogangers. Je zou na alle verhalen over de afhoudende, lompe witte Nederlanders verwachten dat zij maar zelden met migrantenvrouwen in het huwelijk treden, terwijl de succesvolle Caribische mannen veel vaker met Nederlandse vrouwen trouwen. Dat blijkt helemaal niet zo te zijn. In 1999 waren ongeveer evenveel witte Nederlandse mannen als witte Nederlandse vrouwen met een migrante partner getrouwd. Laten we daar meteen bij zeggen dat dat om kleine aantallen ging: autochtonen trouwen bijna net zo weinig buiten de eigen groep als Turken en Marokkanen (de percentages van de gemengde huwelijken schommelen

daar tussen acht procent en twee procent van alle huwelijken). Maar van alle getrouwde Antilliaanse vrouwen is 48,2 procent, dus bijna de helft, met een Nederlandse man getrouwd (de vele Antilliaanse relaties tussen niet-getrouwde partners zijn niet meegeteld, dus dit cijfer zegt niets over andere liefdesrelaties). Dat is twee keer zoveel als de getrouwde Surinaamse vrouwen, van wie 24,5 procent een Nederlandse man als partner heeft. De witte mannen en de assertieve Caribische vrouwen weten elkaar dus wel degelijk te vinden, ondanks zijn gebrekkige flirttechniek. Het is grappig dat juist Antilliaanse vrouwen, zoals Carolyne die zich zo enthousiast uitliet over witte Nederlandse mannen, vaak daadwerkelijk met een Nederlandse man trouwen. Tegen onze verwachting in kiezen Caribische mannen vaker een partner uit de eigen kring. Die gegevens stemmen niet overeen met onze bevindingen, dat zij juist veel met witte Nederlandse meisjes flirten (Hooghiemstra 2000).

Deze cijfers vertellen echter alleen welke mensen op 1 januari 1999 gehuwd samenwoonden op hetzelfde adres. Over andere liefdesrelaties tussen mensen geven ze geen informatie. Bovendien betreffen deze gegevens ook oudere generaties dan de huidige, en dat vertekent het beeld. Erna Hooghiemstra, die deze gegevens op een rij zette, constateert dat ‘de jongste generatie [migranten] het vaakst gemengd is gehuwd’. Het aantal gemengde huwelijken groeit dus. De tweede generaties Antillianen, Surinamers en niet-westerse migranten zoeken hun partners zelfs bij voorkeur buiten de eigen groep. Maar ook groeit het aantal Turken en Marokkanen dat met een partner uit een andere groep trouwt.

De ontwikkelingen van de afgelopen vijftig jaar zijn snel gegaan. Tot 1965 werden in de statistiek van binationale huwelijken alleen België, Luxemburg, Groot-Brittannië, Frankrijk, de Verenigde Staten en een restcategorie genoemd als herkomstlanden van de niet-Nederlandse partner. Tegenwoordig trouwen autochtone Amsterdammers met partners uit 125 verschillende landen (Hondius 2002). Gemengde huwelijken zijn een teken dat de sociale afstand tussen de betreffende groepen afneemt, zegt Hooghiemstra. Dat zagen we inderdaad al op de interetnische dansvlocr. Maar die sociale afstand neemt niet over de hele linie af. Dat constateerden ook de onderzoeksters: daar bleek een grote afstand tussen Turkse en Marokkaanse jongeren, en jongeren uit andere groepen. Dat is een van de meest opmerkelijke uitkomsten van ons onderzoek, en in onze ogen misschien ook de meest verontrustende. De interetnische menging is blijkbaar bepaald geen gelijkmatig proces waarin iedereen evenzeer betrokken is. Bepaalde groepsgrenzen vervagen terwijl de afstand tot andere groepen (zoals moslims) toeneemt.

Het spel van toenaderen en afstoten dat we flirten noemen, speelt een rol in het doen vervagen maar ook in het scherper markeren van die grenzen. Maar flirten is daarin lang niet allesbepalend. In de discotheken spelen *performance* en fysieke prestaties een allesbepalende rol, en bepaalt een variant van ‘straatprestige’ (het prestige van de dansvloer) de hiërarchie tussen de jongeren. Die hiërarchie gaat over mannelijkheid of vrouwelijkheid en erotische (meer)waarde. Maar het uiteindelijke prestige als mogelijke huwelijkspartner hangt vooral van andere factoren af: bij-



Afb. 6.2 Wesley als minder succesvolle coach (bij de schoonouders thuis).

voorbeeld van de sociaal-economische en juridische positie. Wat dat betreft hebben witte Nederlandse jongens ondanks hun achterstand in het flirten nog steeds een grote voorsprong. Ze dragen voldoende cultureel kapitaal met zich mee om partners van welke afkomst dan ook aan zich te binden.

Conclusie

De witte autochtone jongens zijn dus wel niet het meest sexy, maar ze zijn desalniettemin gewilde partners. Toch betekent dat niet dat hun mannelijkheid onbedreigd blijft. Wie het eerste Dubbelfrisss-spotje nauwkeurig bekijkt, moet wel tot de conclusie komen dat er nog steeds spanningen zijn. Waarom moet het ego van de witte mannelijke kijker anders zo gerustgesteld worden? Witte mannelijke kijkers wordt een hart onder de riem gestoken doordat Wesley wordt opgevoerd als de deskundige die de witte jongen helpt - niet de onderlinge concurrentie, maar *male bonding* is hier het thema. Wesley gaat niet op eigen houtje witte meiden veroveren, en is dus geen bedreiging voor zijn witte concurrent. Daarna wordt de geruststellende boodschap gebracht dat dat zwarte mannetje de boel uiteindelijk toch verprutst. Door Wesley's afmetingen te minimaliseren, zijn rol ondersteunend te maken en hem tenslotte te laten falen, wordt de bedreiging die Wesley zou kunnen vormen voor de witte mannelijkheid geneutraliseerd.

Dat de onderhuidse spanningen tussen verschillende groepen mannen nog steeds aanwezig zijn, blijkt al uit de opmerkingen van de twee witte Nederlanders, Sarah en Mark, die we hierboven aanhaalden. Allebei zeiden ze dat er concurrentie is ontstaan tussen migrantenjongens enerzijds en witte Nederlandse jongens anderzijds. Die concurrentie was er natuurlijk altijd al, getuige de vechtpartijen van Nederlandse jongens met achtereenvolgens Canadezen, Indische jongens, Italiaanse jongens, in de jaren veertig, vijftig en zestig. Concurrentie tussen vrouwen is er ook, zoals we uit de woorden van de Antilliaanse Carolyne kunnen afleiden, en ook die is niet nieuw, al is ze veel minder onderzocht. Het nieuwe is dat die concurrentiestrijd in de expliciet interetnische discotheken van onze tijd niet meer noodzakelijkerwijs tot gevechten tussen etnische groepen leidt. In een gemeenschap die zich als multietnisch presenteert, is etniciteit niet langer het meest beslissende onderscheidende kenmerk. Dat maakt het voor de leden van de groep ook gemakkelijker stijlen en gedrag van elkaar over te nemen. Maar de vele oordelen over ‘typisch etnisch’ gedrag maken duidelijk dat etniciteit nog steeds een betekenisvolle categorie is.

De stijl van mannelijkheid die wordt uitgedragen verandert. Danstalent en een flitsende kledingstijl zijn nu ook uitingen geworden van de mannelijkheid van de witte middenklassenman. Het lijkt ons dat er in de discotheken een veelheid aan stijlen van mannelijkheid beschikbaar is geworden, van de vasthoudende dominante man tot de charmeur, van de serieuze vent tot de zeer directe, fysieke versierder. Die stijlen zijn tot stand gekomen door een reeks ontwikkelingen die ook de mode

hebben beïnvloed (zie hoofdstuk 1), door het feminisme en door de invloed van de migranten. Maar het flirten van jongens is ook in de kringen die wij onderzochten nog steeds grotendeels een manifestatie van mannelijkheid gebleven. Intieme gebaren markeren ook machtsverschillen. Mannelijkheid berust voor een groot deel op het succes bij en de dominantie over de andere sekse.

En de vrouwen? Ook zij lijken hun stijlen van presentatie en omgang te veranderen door de invloed van dezelfde factoren als de boven genoemde. Er is reden te veronderstellen dat sommige witte vrouwen assertiviteit en stijl van bepaalde Caribische vrouwen willen afkijken. Of de verhoudingen tussen de seksen door dit alles ook veranderen, is moeilijk te zeggen. Sophie Perrier maakt in haar boek een onthutsende opmerking, die in dit verband tot nadenken stemt. Het gebrek aan een flirtcultuur in Nederland lijkt een zekere rust te geven, zegt ze. Vrouwen en mannen lijken op het werk gelijkwaardig te zijn doordat liefde en werk volkomen gescheiden worden. Alleen, zegt Perrier dan: 'Vrouwen zijn er bijna al hun seksuele macht over mannen door kwijtgeraakt' (Perrier 2001, 56).

Het is niet onmogelijk dat een verandering in de omgang tussen de seksen iets in de positie van vrouwen zal verbeteren - als de vrouwen althans zelfbewust gebruik weten te maken van de nieuwe mogelijkheden. Maar daarover staat niets bij voorbaat vast. Opvattingen over mannelijkheid en vrouwelijkheid veranderen (hoewel mannelijkheid nog steeds als een vorm van dominantie over vrouwen gedefinieerd lijkt te worden), terwijl verschillende etnische groepen in Nederland zich meer en meer met elkaar mengen, maar de afstand tussen moslim- en niet-moslimgroepen groeit. De onevenwichtige verhoudingen tussen de seksen lijken echter hardnekkiger dan die tussen etnische groepen.

Simone Best, *Nienke Blokker*, *Isabel Hoving en Lucie Pennings*

Eindnoten:

1 We bedanken al diegenen die hun kijk op de heikele kwestie van het flirten met ons hebben willen delen. Voor alles zijn we Gert Hekma dankbaar, onder wiens begeleiding dit participerend onderzoek werd uitgevoerd. Ook danken we Dienke Hondius en Geertje Mak voor hun adviezen.
2 Het onderzoek is uitgevoerd Simone Best, Nienke Blokker en Lucie Pennings. De contextualisering is van de hand van Isabel Hoving.
3 http://www.masterflirt.nl
4 Zie voor een algemenere schets van de Italiaanse gemeenschap in Nederland vanaf de Tweede Wereldoorlog Tinnemans (1991) en Bovenkerk (2004).
5 Zie voor een uitvoeriger uitleg de inleiding bij hoofdstuk 10.
6 De enige groep waar zulke beelden wel over ontstonden, was de groep van de Duitse dienstbodes. Die zouden 'de beste baantjes en de leukste jongens' inpikken (Henkes 1995, Mak 2000). Maar dergelijke verhalen waarin niet de jongens om de meiden, maar de meiden om de jongens vochten, passen eigenlijk niet in het aanvaarde geschiedverhaal, zegt Mak, die tot nader onderzoek oproept.
7 http://www.lichaamstaal.nl.
8 Zie voor een nadere bespreking van deze beeldvorming vooral de inleiding, hoofdstuk 10 en hoofdstuk 13.
9 Zie voor een bespreking van verschillende beelden van etnische mannelijkheid ook Lutz en Wekker (2001).
10 Havana is een café in Cubaanse sfeer in Utrecht.
11 http://www.33events.nl.

Cultuuroverdracht in interetnische families
7. Eigen

Mijn verhaal: familie, migratie en verbondenheid

In mijn familie is het een komen en gaan van mensen. Niet alleen in de zin van geboorte, sterfte, liefdesrelaties of verbroken relaties, maar ook in de zin van immigratie en emigratie. Migratie heeft mijn familie bijeengebracht en uit elkaar getrokken. Migratie heeft ingegrepen in de manier van leven, de gewoontes en opvattingen binnen onze familie, omdat mijn familieleden geregeld van culturele omgeving wisselden. Toch staan we zelden stil bij de manieren waarop de migratie onze familie heeft veranderd.

Het 'ons' in 'onze' familie is een breed begrip. 'Onze' familie is een transnationaal, interregionaal en interetnisch netwerk van mannen en vrouwen die allemaal gekleurde herinneringen en ervaringen hebben. Eén ding hebben we gemeenschappelijk, en dat is een verbondenheid met Nederland. De stamboom van mijn vader is goed gedocumenteerd en gaat terug tot in de zeventiende eeuw in West-Friesland, rond Enkhuizen. Voorzover bekend zijn er tot mijn vaders generatie geen migranten in de familie. Alleen had mijn oma een Italiaanse overgrootmoeder. Mijn opa (1878-1956) en oma (1889-1987) daarentegen zijn zelf tijdelijk geëmigreerd naar Nederlands-Indië. Mijn opa werkte daar vanaf het begin van de vorige eeuw tot begin jaren twintig als kapitein op KPM-schepen (Koninklijke Pakketvaart Maatschappij).

Mijn oma migreerde rond 1915 naar Indië om daar als kindermeisje te werken voor een directeur van de KPM. Daar ontmoette ze mijn opa en trouwde met hem. Begin jaren twintig, na de geboorte van hun oudste dochters remigreerde het gezin naar Nederland. Er werden nog vier kinderen geboren van wie mijn vader (1930-1985) de jongste was. Na de oorlog heeft hij de HBS afgemaakt, is Hogere Zeevaartschool gaan doen en halverwege de jaren vijftig gaan varen op de grote handelsvaart. Van de overige drie jongste kinderen is er één zoon begin jaren vijftig naar Canada geëmigreerd en hebben twee dochters langere tijd in het buitenland gewoond. Een tante heeft in Vene-



Afb. 7.1 Vier KPM gezagsvoeders en twee Indische scheepsarbeiders. Mijn opa van vaders kant, Mathias Botman (geb. 24 december 1878 - overl. 9 september 1956) is de tweede gezagsvoerder van links. De foto moet begin twintigste eeuw zijn genomen.

zuela gewoond en de andere, getrouwd met een Indische Nederlander, in Singapore; beiden omdat hun echtgenoten daar werkten.

In mijn moeders familie tekenen de sporen van migratie zich op een andere manier af. Zoals mijn vaders familiegeschiedenis deels is terug te vinden in archiefmateriaal, is van mijn moeders familie niet veel in schriftelijke bronnen terug te vinden. De moeder van mijn opa was van Hindoestaanse en Afro-Surinaamse afkomst. Onder Surinamers wordt zo iemand 'dogla' genoemd. Over de relatie van haar ouders is weinig bekend maar zij droeg de achternaam van haar Creoolse moeder. Zij was getrouwd met mijn overgrootvader die een Duitse (vader) en joods-indiaanse (moeder) achtergrond had. Samen kregen ze drie kinderen, onder wie mijn opa. Mijn opa (1909-1973) is tot zijn dood in Suriname gebleven waar hij werkte als topograaf.

De moeder van mijn oma (1885-1966) was een Afro-Surinaamse. Haar familienaam, Redout, is terug te vinden in gedocumenteerde bronnen van plantages, plantageeigenaren en slaven.[1] *De enige plantage - Sarah - waar die naam is getraceerd komt overeen met de locatie, Coronie, die in mijn familie genoemd wordt als de plek waar deze tak van de familie vandaan komt. Deze overgrootmoeder leefde in concubinaat met een Duitse man in Paramaribo. Met hem kreeg ze vijf kinderen die hij ook erkende als zijn kinderen. Een van die kinderen is mijn oma (1911).*



Afb. 7.2 Mijn overgrootmoeder Adolfina Margaretha Redout (geb. 27 maart 1885 - overl. 21 mei 1966). Oma Doffie, zoals ze in de familie wordt genoemd, staat hier op haar zestigste verjaardag (op 27 maart 1945) met al haar kleinkinderen op de foto. Mijn moeder is het meisje linksachter.

Mijn moeder (1938) is in 1958 voor het eerst naar Nederland gekomen. Ze had net de Kweekschool afgerond en kort als onderwijzeres gewerkt in Suriname. Getrouwd met een Nederlander die in Suriname als militair gestationeerd was, vertrok ze naar Nederland. In 1958 werd mijn broer geboren. Het huwelijk liep een paar jaar later op de klippen en begin jaren zestig remigreerde mijn moeder met mijn broer naar Suriname. Mijn broer werd om gezondheidsredenen vijf jaar later weer naar Nederland gestuurd, waar mijn moeder zich een jaar later bij hem kon voegen. Mijn oma was, samen met mijn toen twaalfjarige tante, inmiddels ook naar Nederland gemigreerd. Ook mijn oom, getrouwd met een Chileense, woonde daar toen al.

Mijn ouders ontmoetten elkaar in 1966 aan boord van het KNSM-schip dat mijn moeder naar Nederland bracht, en waar mijn vader als eerste stuurman werkte. In



Afb. 7.3 Trouwfoto van mijn opa en oma van moeders kant. Johan Guillaume Donner (geb. 7 juni 1909 - overl. 29 januari 1973) en Elizabeth Emilië Donner-Heinemann (geb. 9 november 1911). Ze trouwden op 3 november 1937 in de Noorderstadskerk in Paramaribo.

1969 werd ik geboren in een klein dorp in Twente aan de rand van de Holterberg. Tot mijn negentiende heb ik er gewoond. Mijn vader bleef varen. In deze periode liep het huwelijk van mijn ouders stuk. Een jaar na de dood van mijn vader (1985) migreerde mijn broer naar Noorwegen, waar hij nog steeds woont. Van 1988 tot en met 1998 heeft mijn moeder in Denemarken gewoond.

Uit mijn verhaal wordt zichtbaar dat de Nederlandse familie vooral wegtrok uit Nederland en de Surinaamse familie er binnenkwam. Een ander verschil tussen de Nederlandse en de Surinaamse takken van mijn familie is dat mijn Surinaamse familie al heel lang multi-etnisch is, terwijl dat in mijn Nederlandse familie een relatief recent verschijnsel is. Maar beide takken van de familie hebben dezelfde beweegredenen voor hun vertrek. De mannen hoopten hun positie te verbeteren door middel van werk of studie elders. De vrouwelijke migranten in mijn familie zijn bijna allen vertrokken vanwege huwelijk en kinderen. Alleen mijn oma van vaders kant vertrok ook vanwege werk naar Indië. Gezinsvorming is in het algemeen de reden geweest om ergens definitief neer te strijken en te settelen. Mijn opa die in Suriname bleef, en mijn vader die bleef varen, waren de uitzondering op die regel.

Het is een komen en gaan geweest van en naar Nederland in deze geschiedenis van ontworteling en wortel schieten. De vraag is wat al deze verhuizingen ons gebracht hebben. Zijn wij, leden van Nederlandse interetnische families, daardoor cultureel beïnvloed? Wat hebben we uit de verschillende culturele repertoires overgenomen? Waarom namen we het ene wel over, en het andere niet? In dit hoofdstuk wil ik op deze vragen een antwoord vinden. Dan kan ik laten zien wat het voor Nederlanders met een interetnische familieachtergrond betekent om Nederlands te zijn. Door die nieuwe zelfdefinities verandert langzamerhand het beeld van wat 'echt Nederlands' is - wat 'eigen' is.[2]

Etnisch gemengde paren en gezinnen zijn niet nieuw voor Nederland. De koloniale geschiedenis bracht Nederlanders immers in nauw contact met bijvoorbeeld de inwoners van het toenmalige Indië, en rond 1900 was driekwart van de 'mensen met een Europese status in Nederlands-Indië van gemengde afkomst' (Van Mierlo 1998, 145). De antropologen en sociologen Dienke Hondius, Erna Hooghiemstra en Marije van Mierlo hebben duidelijk laten zien dat gemengde relaties in Nederland daarom nog niet geaccepteerd zijn (Hondius 1999; Hooghiemstra 2003; Van Mierlo 1998). Maar de aantallen groeien wel, al is de groei licht, en daarmee groeien ook de aantallen kinderen uit interetnische gezinnen. Van Mierlo schrijft dat in 1996 er in Amsterdam meer tweedegeneratieallochtonen[3] waren van wie één van de ouders in het buitenland geboren was (33.021) dan tweedegeneratieallochtonen uit homogene migrantengezinnen (30.761) (Van Mierio 1998, 141). Uit voorlopige cijfers voor 2003 van het CBS, die op mijn verzoek zijn samengesteld, blijkt dat er in Nederland ongeveer 494.000 kinderen van gemengde etnische afkomst zijn (tegenover 487.000 in 1996), geboren uit 279.000 paren (275.000 paren in 1996). Dit is nog maar het topje van de ijsberg, want het gaat alleen om personen die op hetzelfde adres als hun ouders wonen. Al die anderen die al lang niet meer thuis wonen vallen erbuiten.[4] Wat deze cijfers leren is dat een aanzienlijke groep Nederlanders binnen een interetnische situatie worden opgevoed, en dat die groep langzaam lijkt te groeien.

In dit hoofdstuk wil ik laten zien hoe cultuur wordt overgedragen en overgenomen in interetnische gezinnen. Ik wil meteen afstand nemen van een stereotype

beeld dat over de kinderen uit deze gezinnen bestaat: ze zouden verscheurd worden door de verschillende, mogelijk conflicterende culturen die hun ouders op hen hebben overgedragen (Ali 2003; Olumide 2002). De sociologe Dienke Hondius ziet, in navolging van anderen, dat het 'cultuurverschil' te pas en te onpas wordt gebruikt als verklaring voor de eventuele problemen van leden van interetnische gezinnen: het is een dooddoener en nuttig alibi (Hondius 1999, 48). Uit mijn eigen verhaal en de verhalen van anderen wordt duidelijk dat het stereotype beeld van het 'cultuurverschil' inderdaad niet opgaat. Binnen de gezinnen vindt geen botsing tussen twee onveranderlijke, essentieel verschillende 'culturen' plaats. Ik zie juist dat er fragmenten uit verschillende culturele repertoires worden overgedragen. Kinderen nemen sommige elementen wel over en andere niet, en geven er soms nieuwe betekenissen aan. Ze zijn bepaald geen passieve ontvangers. In plaats van verscheurde slachtoffers zie ik ze als creatieve samenstellers en pragmatische onderhandelaars.

Tegelijkertijd wil ik ook afstand nemen van het stereotype dat kinderen van gemengde etnische afkomst een multicultureel ideaal belichamen. Daarmee doel ik op het stereotype dat kinderen die opgroeien in een interetnische omgeving automatisch verschillende culturele achtergronden weten te verbinden. Zoals in dit hoofdstuk naar voren komt, is de overdracht en overname van culturele elementen afhankelijk van verschillende factoren: de wil van ouders om over te dragen, de wil van kinderen om over te nemen en reacties van de omgeving (familie, buurt, school) op etnisch-culturele verschillen. Dat betekent dat de uitkomsten van deze processen niet eenduidig zijn. Het kan voorkomen dat iemand met een Surinaamse en een Nederlandse ouder andere of veel minder fragmenten overneemt uit een Surinaams cultureel repertoire dan een ander met een Surinaamse en een Nederlandse ouder. In die zin vormen mensen van gemengde etnische afkomst geen homogene gemeenschap die taal, religie, eten of een gemeenschappelijke culturele geschiedenis deelt. Wel delen ze bepaalde beleefde *ervaringen* (Olumide 2002, 5) met cultuuroverdracht en cultuurovername, net zoals ze ervaringen met in- en uitsluitingsmechanismen delen.

In eerste instantie onderzoek ik de bovengestelde vragen aan de hand van mijn eigen verhaal.[5] Ik plaats steeds vergelijkbare herinneringen van andere Nederlanders met een interetnische achtergrond naast de mijne, om te laten zien in hoeverre wij onze ervaringen met culturele beïnvloeding met elkaar delen. Zo kan ik iets zichtbaar maken van de patronen van cultuuroverdracht en -overname binnen interetnische families.

In de eerste paragraaf laat ik drie verschillende patronen van cultuuroverdracht en -overname zien. De tweede paragraaf geeft een beeld van één van de factoren die de overname beïnvloeden: de rol van de buitenwereld. In de derde paragraaf concentreer ik me op één opvallende karakteristiek van de interetnische Nederlanders. Mij viel niet zozeer hun verscheurdheid op, niet hun trotse gemengde identiteit, maar het feit dat zij een brede, transnationale kijk op de wereld en hun plaats daarin hebben.

Hoe ouders culturele gewoontes overdragen, hoe kinderen ze overnemen: drie patronen

Mijn verhaal: wat ik moest overnemen, wat ik kon overnemen

Door de reactie van vriendinnetjes werd ik me ervan bewust dat veel dingen die ik gewend was, afweken van de Nederlandse norm. Als kind wil je zo gewoon mogelijk zijn, en ik leerde me aan de verschillende verwachtingen aan te passen. Mijn moeder was zich ook sterk bewust van de eisen die de Nederlandse samenleving stelde. Ze heeft ons dan ook bewust eentalig opgevoed. Zij was in de veronderstelling dat het beter voor ons was dat wij goed Nederlands leerden en dat we daar veel meer aan hadden in school en werk later, dan aan Sranan Tongo.[6] *Door alle interetnische relaties in onze familie was het spreken van Sranan Tongo bovendien niet echt praktisch. Nederlands was de grootste gemene deler. Er werd heel veel aandacht besteed aan het correct spreken van Nederlands. Fouten werden altijd gecorrigeerd. De Nederlandse taal is me eigen geworden, veel meer dan het Sranan of het Twents. Mijn moeder zorgde daar wel voor, en mijn Nederlandse omgeving heeft daar op een andere manier zorg voor gedragen.*

Door in Twente op te groeien ontwikkelde ik destijds wel een sterk Twents accent. Ik sprak geen dialect en mensen die geen dialect spraken, werden door geboren en getogen Tukkers als 'import' beschouwd. In mijn Surinaamse familie werd ik soms een beetje met mijn Twentse accent geplaagd. Dat had meer te maken met het verschil tussen de Randstad en de provincie: randstedelijk Nederlands werd wel positiever gewaardeerd dan het Twentse accent. Nu heb je ministers, zoals Remkes, en televisiepresentatoren die met een zwaar accent spreken, maar in de jaren zeventig en tachtig was het ABN en een 'kinderen voor kinderen'-accent de norm. Ik kan me nog herinneren dat Trafassi de hit Wasmasjien had, waarna overal om me heen het Surinaamse accent werd nagedaan. Op school werden daar veel grappen over gemaakt. Ik werd er niet mee gepest, omdat ik zelf het accent niet had maar toch vond ik het vervelend want mijn klasgenoten wisten dat mijn moeder uit Suriname kwam. Ik heb er echt een allergie voor het nadoen van andermans accent aan overgehouden. Het is vaak toch een manier om de ander, die niet aan de onzichtbare norm voldoet, te marginaliseren. Of het nou mensen van de Randstad zijn die proberen het Twentse dialect na te doen (en het bovendien Achterhoeks noemen) of niet-Surinamers die Sranan Tongo nadoen (en het denigrerend 'taki-taki' noemen of het verwarren met Papiamento), ik vind het allebei irritant.

Naast taal en accenten heb ik ook manieren van communicatie overgenomen. Dat is niet iets dat mijn Surinaamse familie, mijn moeder, bewust heeft overgedragen. Dat gaat vanzelf. Ik ben thuis opgevoed met een Surinaamse manier van spreken, die nogal luid en directief kan zijn. Ik heb die stijl nooit echt ervaren als commanderend, maar dat is ze eigenlijk wel. In plaats van 'Ga dat ding halen' zouden Nederlanders vragen: 'Wil je dat ding halen?' Voor mij was het altijd wel duidelijk wanneer iets een vraag was en wanneer een opdracht. Dat heeft ook met toon, oogopslag en lichaamstaal te



Afb. 7.4 Mijn moeder, Gerda Donner (1938) staat (links) voor de klas op de ULO school in Nieuw Nickerie, Suriname, schooljaar 1964-'65.

maken. Het onderscheid luistert zeer nauw; dat is niet iets wat je zo maar in een interculturele communicatietraining kan leren. Dat leer je herkennen en duiden door er in op te groeien. Ik denk dat ik eerder toon en blik heb overgenomen dan dat ik letterlijk zo tegen iemand praat. Mijn moeder past haar manier van communiceren ook aan in gesprekken met anderen, maar dat expressieve, dat felle, kan je misschien temperen maar het zit in je. Het is ook een kwestie van persoonlijkheid. Soms is het ingewikkeld, omdat er volgens Nederlandse communicatienormen echt wel iets aan de hand moet zijn wil men de stem verheffen.

Over dergelijke omgangsvormen viel binnen de familie niet te onderhandelen. We leerden dan ook consequent volwassenen niet te tutoyeren, en geen 'hallo' tegen ze te zeggen maar 'dag mevrouw' of 'tante' als het Surinaamse vriendinnen van mijn moeder betrof. Terwijl dergelijke omgangsvormen in de jaren zeventig juist losser werden, was van een anti-autoritaire opvoeding bij ons thuis geen sprake. In het dagelijks leven vond ik dergelijke wisselingen in gedragsnormen tussen thuis en de buitenwereld vervelend, juist omdat er geen concessies mogelijk waren. Hier gold een Surinaamse norm en die was strenger dan de Nederlandse norm.

Een ander voorbeeld van de regels waarover thuis niet te onderhandelen viel, is hygiëne. Ik had klasgenoten die echt niet elke dag onder de douche gingen, maar zich 's ochtends met een washandje bij de kraan wasten. Bij ons thuis werd dat als een vieze Hollandse gewoonte gezien; er werd minstens één keer per dag gedoucht. Aan de andere kant waren er buurvrouwen die aannamen dat het bij ons thuis niet zo nauw genomen werd met de hygiëne omdat ze mijn moeder nooit ramen zagen lappen. Ik merk nu dat ik de strengere normen voor de omgang met ouderen en de hygiëne van mijn moeder voor een groot deel heb overgenomen. Dat is echt een deel van mijn manier van doen geworden, en daarin herkennen mensen me soms als Surinaams, of als niet-Neder-

lands. De strengere normen voor beleefdheid en hygiëne ervaar ik als '*eigen*,' *ook al ben ik er veel minder streng in dan mijn moeder*.

Mijn moeder had haar eigen ideeën over de culturele bagage die we nodig zouden hebben om ons in het leven staande te houden, *en vanuit die overtuiging probeerde ze ons te vormen. Wij*, *op onze beurt*, *namen dingen over omdat het moest (de taal*, *de omgangsvormen*, *de hygiëne) of als we er nieuwsgierig naar waren - omdat het bijzondere verhalen waren*, *verborgen verhalen*, *die een nieuwe wereld blootlegden. Of omdat onze insiderkennis van Suriname opeens cultureel kapitaal werd*, *bijvoorbeeld als we een spreekbeurt over Suriname hielden. Maar voor alles leerden we hoe we uit de verschillende culturele registers moesten putten om niet gecorrigeerd te worden door Surinaamse familie of kennissen*, *en om niet voor gek te staan in onze Nederlandse schoolwereld. Vooral dat laatste was erg belangrijk. Ik heb me in de witte Nederlandse omgeving in Twente vaak een buitenstaander gevoeld. Het Surinaamse culturele repertoire dat ik thuis meekreeg*, *bij familie en soms Surinaamse vrienden van mijn moeder*, *kwam bijna niet naar buiten omdat men er in mijn omgeving (school*, *vriendinnetjes*, *buurt) niet in geïnteresseerd was. Dat hield ik voor mezelf. Als ik met een verhaal op school kwam*, *bijvoorbeeld over een van mijn vaders reizen*, *dan werd dat al als aanstellerij of aandachttrekkerij gezien. Je houdt dan op met dingen te zeggen of te vertellen die je in een uitzonderingspositie brengen; je wilt zo gewoon mogelijk zijn*.

Mijn verhaal over hoe ik de gewoontes van mijn ouders en grootouders heb overgenomen is niet uniek. Het is een mengeling van bewust en onbewust overgedragen regels en gewoontes, uit verschillende culturele kringen, en gewoontes en kennis die ik zelf doelbewust heb opgepikt. Ik herken die verschillende manieren van cultuurovername goed in de verhalen van andere mensen uit interetnische gezinnen.

Tussen februari 2001 en maart 2004 presenteerde het tijdschrift *Onze Wereld* ruim dertig interviews met mensen van gemengde etnische afkomst.[7] Voor een groot deel gaat het om bekende Nederlanders: acteur John Jones, ster van het Nederlands dameshockeyteam Fatima Moreira de Melo, tv-presentatrice Sonja Silva, fotomodel en filmactrice Tourya Haoud, AZ-voetballer Denny Landzaat en cabaretière Anousha N'zumé. Het gaat dus om mensen die een creatieve, succesvolle draai aan hun leven hebben gegeven. Dat betekent niet dat ze de wrijvingen en conflicten in hun achtergrond ontkennen. Hoe lastig het alleen al is om die achtergrond te benoemen blijkt uit de titel van de serie: in mei 2002 is de titel *Dubbelbloed* veranderd in *Fifty-Fifty*. Daarmee wordt afstand genomen van de verwijzing (bloed) naar het biologische begrip 'ras'. Het woord 'fifty' verwijst nog steeds naar het woord 'half', zoals we dat van de koloniale term 'halfbloed' kennen, maar er wordt mee gespeeld. Door het woord te verdubbelen en te verbinden door een koppelteken wordt er gesuggereerd dat het hier om een volwaardige, speelse, meervoudige interetnische identiteit gaat. Hoe realistisch die omschrijving is, zullen we straks zien. Centrale vragen in de interviews zijn: hoe is het om ouders uit verschillende cultu-

ren te hebben, om ‘dubbelbloed’ te zijn? Hoe beïnvloedt dit je identiteit en je plek in de maatschappij? Wat is de invloed van je ouders op jouw eigen manier van leven?

De interviews geven, in al hun variatie, een genuanceerd en complex beeld van de manier waarop de culturele invloeden van de ouders op kinderen worden overgedragen. Toen ik mijn eigen ervaringen vergeleek met die van de geïnterviewden, zag ik dat er grofweg drie patronen van cultuuroverdracht te onderscheiden waren. Bij het eerste is sprake van een overwegend Nederlandse monocultuur. Er wordt overwegend Nederlands gesproken, Nederlands gegeten, en Nederlandse gedragsregels en gebruiken zijn de norm. Bij het tweede patroon is de migrante cultuur dominant. Het derde patroon is intercultureel van aard, zoals ook in mijn ouderlijk huis het geval was: elementen uit de culturele repertoires van beide ouders worden overgedragen.

Mijn verhaal: eigen eten en gek eten

Ik herinner me hoe mijn Surinaamse oma vaak bij ons kwam logeren en dan een grote pan met moksi alesi meenam, geknoopt in een theedoek om het warm te houden. Ook mijn Surinaamse moeder neemt altijd wel iets lekkers mee als ze bij me op bezoek komt. Geen appeltaart of een cake, zoals bij Nederlanders gebruikelijk is, maar warm eten. Voor mijn moeder is eten een manier om waardering of gastvrijheid mee uit te drukken. Nooit werd er bij ons thuis precies voor het aantal eters gekookt maar altijd meer, voor het geval dat. In mijn vaders familie ging alles er vrij afgepast aan toe. Het verschil tussen mijn vader en moeder was dat mijn vader eerst op zijn horloge keek als hem gevraagd werd of hij wilde eten, terwijl mijn moeder zich niet druk maakte om het tijdstip maar het liet afhangen van wie trek had. Vriendinnetjes werden nooit naar huis gestuurd als we aan tafel gingen.

Mijn moeder kookte van alles, Surinaamse gerechten maar ook Nederlandse, zoals hutspot met klapstuk. Mijn broer en ik leerden van alles over Surinaamse groenten, vruchten en gerechten, en later leerden we koken. Doordat mijn vader op de grote handelsvaart voer en veel in het buitenland werkte, was hij wat betreft eten wel het een en ander gewend.

Maar ik herinner me dat hij bij thuiskomst kon genieten van Nederlandse vis, paling, makreel en dergelijke. Voor mijn Surinaamse oma waren dergelijke ongeschubde vissen taboe. Voor haar is het eten van deze vissen ‘trefu’.[8] *Zo kregen we met het eten ook de achterliggende waarden mee.*

In de jaren zeventig, tachtig was men in Nederland nog weinig gewend wat betreft eten. In Twente was dat nog meer het geval dan in de Randstad, waar zich al meer migranten gevestigd hadden. Knoflook vond men vies, aubergines waren vrijwel onbekend, en rijst werd een enkele keer gegeten bij de plaatselijke (afhaal)chinees. Bij ons thuis was rijst bijna dagelijkse kost en een gerecht zonder knoflook was haast ondenkbaar. Als vriendinnetjes kwamen eten volgde steevast de vraag: ‘Zit er knoflook in?



Afb. 7.5 Mijn vader Rik Botman (1930-1985), hier als eerste stuurman, viert kerst aan boord van een KNSM schip. De foto is eind jaren zestig, begin jaren zeventig gemaakt. De zelfgebreide shawl en muts zijn een kerstcadeautje van een vrouwenvereniging.

Knoflook was per definitie '*vies*' *omdat het stonk en aan mensen die dat aten zat letterlijk en figuurlijk een luchtje. Andersom kon mijn Surinaamse familie gruwelen van de Nederlandse kookgewoonte om groente door en door gaar te koken. Helemaal papzacht of zoals met kool en spruitjes dat het gaat* '*stinken*'. *Het verschil tussen de Nederlandse en Surinaamse reacties is wel dat mijn Surinaamse familie goed op de hoogte was van de kook- en eetgewoontes van Nederlanders. Ze waren hiermee in aanraking gekomen in hun studietijd, of via Nederlandse schoonfamilie, of via klasgenoten. Mijn klasgenoten wisten daarentegen niets van de Surinaamse keuken. Het lijken oppervlakkige verschillen, maar als kind kom je bij vriendinnetjes thuis en merk je juist het verschil in alledaagse gewoonten. Daar leer je mee omgaan. Ik haalde het niet in mijn hoofd om bij iemand thuis te zeggen dat ik iets niet lustte, het was* '*eten wat de pot schaft*'.

Als bij ons het deksel na één koekje niet weer op de trommel werd gedaan, was dat niet alleen een teken van gastvrijheid maar ook een verschil in houding. Mijn moeders houding was: '*nu kunnen we ervan genieten en morgen misschien niet meer*'. *De Nederlandse houding is meer:* '*dan hebben we morgen ook nog wat*'. *Dat verschil kwam ook tot uitdrukking in de houding ten aanzien van geld. Mijn moeder spaarde om het vervolgens uit te geven. Mijn vader streefde een typisch calvinistische zuinigheid na. Hij kon bij wijze van spreken genieten van een groeiend bedrag op zijn bankrekening, terwijl mijn moeder kon genieten van een goede aankoop. Zo leerde ik van mijn ouders de subtiele verschillen tussen zuinigheid en spaarzaamheid.*

Mijn moeder leerde ons Surinaams eten en koken, en door haar en haar familie leerden we veel over de waarden die Surinamers met het eten verbinden. Maar we kregen ook Nederlands voedsel opgediend, en zo raakten we thuis in verschillende keukens, terwijl we leerden dat er verschillen waren tussen de betekenissen die Surinamers en Nederlanders aan eten geven.

Wat het eten betreft volgde ons gezin dus zonder meer het derde patroon: elementen uit de Surinaamse en Nederlandse cultuur werden overgedragen. Wij kinderen waren ons bewust van de verschillen. En als we die al niet uit onszelf herkend hadden, hadden onze schoolvrienden ons er wel op gewezen.

In een ander Surinaams-Nederlands gezin wordt een volkomen ander patroon gevolgd. Is het toeval dat het hier gaat om een gezin waar niet de moeder maar de vader Surinaams is? In het interview met Stanley Burleson (Surinaamse vader, Nederlandse moeder) komt in elk geval op geen enkele manier naar voren dat zijn vader hem iets heeft overgedragen van de Surinaamse cultuur. Hij zegt:

> Ik ben een Nederlander, opgegroeid met hutspot en bonen (...). Mijn vader is Surinamer, maar hij heeft nooit moeite gedaan om bij zijn kinderen belangstelling voor Suriname te wekken (...). Hij vertelde er ook niets over. (...) Er kwam wel eens rijst op tafel, dat was het enige Surinaamse bij ons thuis. (Eimers 2003l, 48)

Bij Inaria Kaisiëpo (Papoea vader en Nederlandse moeder) wordt een vergelijkbaar beeld zichtbaar:

> Ik ben heel Nederlands opgevoed met warme chocolademelk, Sinterklaas en Jip en Janneke. Thuis spraken we Nederlands. Mijn moeder had Maleis geleerd, maar dat sprak ze alleen met mijn vader als wij iets niet mochten weten. (Eimers 2002e, 29)

De cultuurelementen van de migrantenouder kwamen hier onder zeer speciale omstandigheden naar voren: als een geheimtaal voor volwassenen, die kinderen doelbewust buitensloot.

Bij Hengko Dun (Chinese vader, Nederlandse moeder) thuis ging het er ook overwegend Nederlands aan toe, maar toch niet altijd:

> Ik heb een Nederlandse opvoeding gehad: mijn moeder is Nederlands, mijn meeste vrienden waren Nederlands. Mijn moeder is een typisch Nederlandse huisvrouw: meubels afstoffen, ramen lappen, dat soort dingen. Ik sprak geen Kantonees, want mijn vader kwam maar één keer in de week een dag thuis(...). Op feestdagen maakte mijn vader hele lekkere dingen. Ook vreemde dingen natuurlijk(...). Als kind al gruwde ik van spinazie, worteltjes, andijvie. Gekookte aardappels: vreselijk, en dan een heel bord vol. (Kroon 2001d, 35)

Nederlandse taal, schrobzucht en eten maken onderdeel uit van het alledaagse gezinsleven, terwijl het Kantonees en Chinees eten af en toe op tafel komt als zijn vader op feestdagen kookt. Toch is het juist dat uitzonderlijke eten dat Hengko Dun waardeert. Hij walgt zelfs van het Nederlandse eten dat zijn moeder hem voorzette. Blijkbaar leidde zijn Nederlandse culinaire training niet vanzelfsprekend tot het overnemen van de Nederlandse smaak. De uithuizige vader was diegene die het lekkere eten binnenbracht, waarmee hij zijn zoon een ander identificatiepunt bood.

Binnen dit eerste patroon is het niet zo dat cultuurelementen van de migrantenouder geheel afwezig zijn, maar in bijna alle gevallen is er sprake van eentaligheid, en wordt er door de kinderen alleen Nederlands gesproken. Ook komt de ‘Hollandse pot’ op tafel. Taal en eten vormen zo'n belangrijk onderdeel van het dagelijks leven dat deze elementen symbool worden voor de dominantie van een hele cultuur. Het gebruik van cultuurelementen van de migrantenouder (Chinees eten, Maleise taal) speelt een marginale rol.

Het gaat hier voornamelijk over gezinnen waarin de moeder Nederlands is en de vader migrant. Van een groot deel van de geïnterviewden is de migrantenvader uit het gezin vertrokken omdat de ouders gingen scheiden. Uit enkele interviews kan opgemaakt worden dat de migrantenvader zich sterk heeft aangepast aan de Nederlandse cultuur, die door de moeder werd ingebracht. Soms, zoals in het geval van Hengko Duns vader, was de migrantenvader heel weinig bij het dagelijkse gezinsleven betrokken. Dat de Nederlandse cultuur vooral dominant is in gezinnen waar de moeder Nederlandse is, en waar ze dan ook nog veel meer aanwezig is dan de vader, is begrijpelijk. Omdat de Nederlandse moeders verantwoordelijk zijn voor de alledaagse gezinscultuur, dus het eten en de taal, geven zij hun kinderen de Nederlandse gewoontes mee als de primaire omgeving voor hun socialisatie: eetgewoontes markeren culturele grenzen, en kinderen internaliseren hun culturele identiteit vooral aan de keukentafel (zie hoofdstuk 3). Mijn eigen verhaal laat zien dat met het eten ook een heel waardestelsel wordt meegegeven, over gastvrijheid en zuinigheid, bijvoorbeeld. Uit het interview met Hengko Dun blijkt dat kinderen die gewoontes niet automatisch overnemen. Ook aan de keukentafel kunnen kinderen hun behoefte aan andere identificatiepunten doen gelden.

Als er sprake van is dat in sommige gezinnen de Nederlandse cultuur dominant is, dan zijn er ook gezinnen waarin *vooral* de cultuurelementen van de migrantenouder worden overgedragen. Dat blijkt echter veel minder gebruikelijk te zijn dan het omgekeerde: ik heb onder de dertig interviews maar drie voorbeelden van dit patroon gevonden. Opmerkelijk genoeg wordt daar niet aan taal of eten gerefereerd, maar wel worden cultuurelementen als politieke en ethisch-religieuze waarden of normen ten aanzien van vrouwelijkheid genoemd.

Het eerste van de drie voorbeelden betreft het gezin waarin de zusjes El Jalte zijn opgegroeid. Hun Nederlandse moeder is moslim geworden, hun Marokkaanse vader was het al, waardoor de islam de grootste gemene deler van het gezin is geworden. Voor hen is moslim-zijn een ‘way-of-life’, die in alle gevallen een richt-

snoer biedt. Touriya Haoud (Marokkaanse vader, Macedonische moeder), dochter uit het tweede voorbeeld, vertelt met name over gedragsregels ten aanzien van vrouwen waar haar vader sterk aan hechtte:

> Mijn vader is moslim, maar als kind merkte ik daar weinig van. Hij ging af en toe naar de moskee en het hele gezin hield zich aan de ramadan. Ik was zo vrij als mijn Nederlandse vriendinnen. Pas toen ik een jaar of veertien was, veranderde dat. Hoe ouder het meisje, hoe strenger de vader: zo gaat dat bij Marokkanen. Ik mocht niet uitgaan, geen vriendjes, niets. (Eimers 2002i, 49)

Hoewel zij over religie (islam) praat, maakt ze in het interview duidelijk dat de gedragsregels voortvloeien uit een cultuurspecifieke interpretatie van de islam. Doordat zij zelf de koran ging lezen en door tussenkomst van haar geëmancipeerde migrantenmoeder draaide haar vader bij. Zo is mijn tweede voorbeeld van een gezin waarin migrante waarden dominant waren tegelijkertijd al een voorbeeld van een gezin waarin onderhandeling mogelijk bleek. Het derde voorbeeld van een gezin met vooral migrante waarden, is dat van Leon van der Zanden (Nederlandse vader, Mauritiaanse moeder). Als hij zeven is gaan zijn ouders uit elkaar. Hij zegt dat met name de scheiding van zijn ouders en de pinkstergemeente waar zijn moeder zich bij aansloot, van invloed zijn geweest. Niet zozeer de Mauritiaanse gewoontes van zijn moeder bepaalden zijn dagelijks leven - hoewel hij in tegenstelling tot zijn zusje als prinsje werd behandeld - als wel de, door hem als benauwend ervaren, sfeer van de pinkstergemeente.

Dat dit de enige voorbeelden zijn waar ik echt duidelijk de dominantie van de migrante ouder heb geconstateerd, wil niet zeggen dat kinderen in andere gezinnen weinig van hun migrante ouder overnamen. Dat deden ze wel. Het gaat dan vooral over de religie, maar ook over de ontwikkeling van een politiek bewustzijn, die door de migrantenvader werd gestimuleerd. Daarover vertellen Inaria Kaisiëpo, die verder in een dominant Nederlandse alledaagse cultuur opgroeide, of Radi Suudi (Palestijnse vader, Nederlandse moeder), wiens politieke betrokkenheid bij de Palestijnse zaak is ontstaan door zijn vader.

Een opvallend aspect van dit patroon is de rol van (migranten)vaders. Zoals uit het eerste patroon naar voren kwam dat (Nederlandse) moeders verantwoordelijk zijn voor de alledaagse gezinscultuur (eten, hygiëne), zo zijn (migranten)vaders meer betrokken bij de overdracht van levensbeschouwelijke en politieke normen en waarden, of gedragsregels ten aanzien van vrouwen. Gender speelt dus een belangrijke rol bij de overdracht van elementen uit verschillende culturele repertoires. Ik kan concluderen dat geen van de geïnterviewden zegt een volledig Marokkaanse, Surinaamse of Tsjechische opvoeding te hebben gehad, zoals dat wel het geval is bij geïnterviewden uit een gezin met een Nederlandse monocultuur. In die zin kan haast niet gesproken worden van een duidelijk monocultureel patroon waar de culturele achtergrond van de migrantenouder centraal staat.

Mijn eigen geschiedenis leert dat cultuuroverdracht zich meestal complexer voltrekt dan volgens de twee patronen hierboven: vaak is er sprake van overdracht van verschillende cultureel bepaalde gebruiken, of put het kind op eigen initiatief uit de verschillende repertoires van de ouders, familie en omgeving. In een aantal interviews vond ik duidelijke voorbeelden van dat interculturele overdrachtspatroon terug.

Omar Ramadan (Egyptische vader, Nederlandse moeder) vertelt bijvoorbeeld dat hij in veel keuzes vrij is gelaten, maar wel kennis heeft genomen van verschillende culturele of religieuze praktijken.

> Mijn moeder is van huis uit katholiek, mijn vader is moslim, maar ik ben noch katholiek, noch islamitisch opgevoed. Wat mijn ouders gedaan hebben is me normbesef bijbrengen wat goed en kwaad is. (Kroon 2001b, 33)

Daarnaast vertelt hij dat zijn ouders een tweede huis in Alexandrië hebben. De vakanties daar hebben bijgedragen aan zijn interculturele opvoeding. Bij. Haig Balian (Armeense vader en Nederlandse moeder) thuis ging het er pragmatisch aan toe:

> We spraken Nederlands met mijn moeder en Frans met mijn vader (...). In ons huis in Hilversum was alles anders dan bij andere kinderen. Ik noemde mijn ouders bij de voornaam en ik kuste mijn vader. Dat was in die tijd [eind jaren vijftig, begin jaren zestig, MB] heel ongewoon. Mijn moeder reed alleen in de auto naar Frankrijk en mijn vader deed de boodschappen en kookte. Armeense mannen bemoeien zich graag met het huishouden en zijn dol op koken. (Eimers 2003p, 72)

De tweetalige situatie en de omkering van een traditionele rolverdeling komt ook terug in het interview met Sonja Silva (Kaapverdische vader, Nederlandse moeder). In eerste instantie werkten haar beide ouders. Ze zegt: ‘Nadat ik werd geboren koos hij er bewust voor thuis te blijven.’ Volgens Silva voeden de meeste Kaapverdianen hun kinderen streng op.

> Mijn vader daarentegen gaf me veel vrijheid. Dat kon hij doen omdat ik van mijn ouders een groot verantwoordelijkheidsgevoel heb meegekregen (...). Van mijn moeder heb ik gelukkig ook dat nuchtere meegekregen: doe maar gewoon, dan doe je al gek genoeg. Van mijn vader erfde ik een passie voor muziek en reizen. (Veldkamp 2001, 39)

Opvallend bij dit opvoedingspatroon is dat het gekenmerkt wordt door vrijheid, keuzemogelijkheden, meertaligheid, en meervoudigheid wat betreft religies en geografische locaties, juist omdat beide ouders culturele elementen inbrengen. Geïnterviewden noemen abstracte concepten als ‘normbesef’ of ‘verantwoordelijk-

heidsgevoel' als universele waarden die in de opvoeding van beide ouders samenkomen. Ook is er, voorzover uit het interview valt af te lezen, niet altijd sprake van een traditionele rolverdeling tussen beide ouders. Vaak werken zowel vader en moeder, maar delen ze ook huishoudelijke taken, zoals in het geval van Haig Balian en Sonja Silva. Al met al zou je dit patroon een emancipatoir patroon kunnen noemen.

Hoewel ik veel van deze uitspraken herken uit mijn eigen geschiedenis, is dit emancipatoire patroon geen algemeen patroon. Dat wil niet zeggen dat het niet voorkomt, maar het rooskleurige beeld van de zelfbewust meervoudige, geëmancipeerde interetnische identiteit die zou voortkomen uit de interetnische familie, is bepaald geen standaard, ook al hoor je nog zoveel opgeven over de breed georiënteerde hybride wereldburger. Maar dat is net zo'n stereotype als het beeld van de door culturen verscheurde interetnische mens. Over de vraag welk beeld dan wel deugt, zal ik in de laatste paragraaf meer zeggen. Ik wil hier alvast voorzichtig stellen dat mensen met een interetnische familieachtergrond vaardig zijn geworden in het hanteren van verschillen, en dat ze zich snel kunnen aanpassen aan verschillende omgangsvormen (Timmerije 1993).

Hoe moeten we de dynamiek van cultuuroverdracht en -overname in een interetnisch gezin nu karakteriseren? Onderzoek naar de manier waarop partners in een interetnische relatie zich al dan niet aan elkaar aanpassen, maakt duidelijk dat het moeilijk is om daar zicht op te krijgen. Vrouwen zullen namelijk vaak tegen onderzoekers zeggen dat zij zich niet aan hun partner hebben aangepast, omdat de Nederlandse opvattingen over vrouwenemancipatie ertoe leiden dat vrouwen die zeggen hun autonomie in te leveren, met afkeuring worden bekeken. Ook hangt het af van de samenleving of de nadruk op de conflicten of op de onderlinge harmonie wordt gelegd: hoe minder de samenleving gemengde relaties aanvaardt, hoe meer partners zullen benadrukken dat ze een heel gewone relatie hebben, waar alles op rolletjes loopt (Hondius 1999, 40; Hooghiemstra 2003). In tegenstelling tot wat je misschien zou verwachten, suggereert onderzoek dat de aanvaarding van gemengde huwelijken in Nederland de laatste decennia niet over de hele linie toegenomen. Hondius merkte dat Indisch-Nederlandse en Moluks-Nederlandse paren, net als de Italiaans-Nederlandse en Spaans-Nederlandse paren in de loop der tijd wel meer geaccepteerd worden, maar dat de houding ten opzichte van Surinaams-Nederlandse, Antilliaans-Nederlandse, Marokkaans-Nederlandse en Turks-Nederlandse paren tegenwoordig iets negatiever is dan vroeger, of in elk geval niet positiever (Hondius 1999, 302).

De opinies van de buitenwereld spelen dus een rol in de manier waarop er over de relaties gepraat wordt, en ze beïnvloeden mogelijk ook het onderling gedrag. Voor kinderen speelt de druk van de buitenwereld in elk geval aantoonbaar ook een rol, maar er speelt naast die externe druk ook een interne kwestie, die Van Mierlo het loyaliteitsconflict noemt (Van Mierlo 1998, 150). Als een kind bepaalde gewoontes overneemt, kan dat namelijk door ouders of kind worden gevoeld als een toena-

dering tot de ene ouder of een afwenden van de andere. Deze vormen van overname of afwijzen hebben een sterke emotionele betekenis.

Er is in interetnische gezinnen sprake van lastig en gedetailleerd manoeuvreren tussen ouders onderling, tussen ouders en familie, en tussen ouders en kinderen. Vaak worden conflicten vermeden, kiezen kinderen een eigen stilzwijgende strategie van gedeeltelijke overname en gedeeltelijke afwijzing, en soms komt het tot openlijk onderhandelen (Ali 2003; Dalmage 2000; Ifekwunigwe 1999; Kortram 1995; Pinderhuhges 1995; Root 1996).

Hoewel uit alle interviews blijkt dat de invloed van de niet-Nederlandse cultuur, en daarmee ook de invloed van de migrantenouder door de geïnterviewden het meest genoemd wordt, wil dat niet zeggen dat ze ook daadwerkelijk het meest door deze ouder zijn beïnvloed. Aangezien de meeste geïnterviewden in Nederland geboren en getogen zijn, is de Nederlandse cultuur het meest vanzelfsprekend. Nederlandse cultuur is een soort *soundtrack* van hun levens. Zo vanzelfsprekend is de invloed van de Nederlandse cultuur, ook voor kinderen uit interetnische families, dat deze vrijwel op de achtergrond raakt als er wordt gevraagd naar datgene wat feitelijk is overgedragen. De alomtegenwoordige invloed van de Nederlandse cultuur (binnen en buiten het gezin) is het onderwerp van de volgende paragraaf.

Hoe de buitenwereld bepaalt wat je overneemt, en wat je afwijst

Eén belangrijke reden waarom kinderen uit interetnische gezinnen strategisch met het erfgoed van hun ouders omgaan, is de vaak dwingende houding van hun omgeving.

Mijn verhaal: de buitenwereld

Ik kan er niet aan ontkomen. Elke dag hoor ik het weer.

'*Goh je zou niet zeggen dat je een Surinaamse moeder hebt...?*'
'*Je bent toch gewoon Nederlands?*'
'*Je kan echt wel zien dat je een Surinaamse moeder hebt*.'
'*Wie is je moeder?*'
'*Je moeder is Creools? Dat kun je wel zien aan je haar/ogen/bil*.'
'*A wiri kroru!*'
'*Mag ik je wat vragen? Ben jij Joods/Marokkaans/Antilliaanse etc.?*'
'*Jij bent toch een halfbloed/dubbelbloed?*'
'*Voel je je meer Nederlands of meer Surinaams?*'
'*Je bent zeker een moksi watra!*'
'*Waar kom je vandaan?*' '*Nee*, *ik bedoel waar kom je écht vandaan' 'Oké*, *waar komen je ouders dan vandaan?*'

'*Ben je wel eens in Suriname geweest?*' '*Ga je wel eens terug?*'
'*Je kan zeker goed Surinaams koken...?*'
'*Je kan zeker goed salsa dansen?*'
'*Spreek je...hoe heet dat taaltje ook al weer?*'
'*Grontapu na asitere*, *a way so*, *a way so. Je weet niet wat dat betekent*, *no?*'
'*Je kan zeker geen Sranan verstaan*, *no?*' '*San!? Ze kan het verstaan*'
'*Bij jullie is dat toch normaal?*'

Al die vragen lijken zo eenvoudig, *maar het antwoord is niet zo simpel. Mijn ervaring is dat mensen niet echt luisteren naar je antwoorden; ze hebben al een vooringenomen idee over hoe de vork in de steel zit. Ze denken het antwoord al te weten. Dat er vele varianten op een thema zijn wil men vaak niet horen. Zij weten namelijk wat 'echt' is en dat is alles wat jij niet bent*.

Dit maakt eens te meer duidelijk hoe onze samenleving wordt gestructureerd door de verknoping van etniciteit met uiterlijke kenmerken ('ras') en soms ook met nationaliteit. Dat wordt duidelijk als je op basis van je uiterlijk gevraagd wordt waar je vandaan komt. Uiterlijke kenmerken worden geregeld gezien als aanwijzingen voor een culturele identiteit, alsof cultuur niet via opvoeding en onderwijs wordt overgedragen maar door biologische overerving (Hall 2000, 222-223). Dit komt bijvoorbeeld tot uitdrukking als men ervan uit gaat dat salsadansen 'in je bloed zit' omdat je een ouder uit het Caraïbisch gebied hebt. Volgens Stuart Hall hanteren mensen die onderscheid maken op basis van 'ras' en zij die dat doen op basis van cultuur, dan ook geen twee verschillende systemen maar twee registers van racisme (Hall 2000, 223).

Kinderen uit interetnische gezinnen kunnen flink last hebben van de gewoonte om mensen op basis van hun uiterlijk in één duidelijke groep in te delen, terwijl ze uit de aard der zaak tot meerdere groepen tegelijk behoren. In reactie daarop verlangen ze er vaak naar vooral gewoon te zijn, net als ik dat wilde, en in hun groep van schoolvrienden op te gaan. Michael Pilarczyk (Poolse vader, Nederlandse moeder) vertelt hoe hij, geboren in Polen en als éénjarige naar Nederland verhuisd, tot zijn derde vloeiend Pools sprak. Hoewel zijn Poolse vader geprobeerd heeft hem te stimuleren tot het leren van Pools, leerde hij het in Nederland snel af. Hij vertelt over de achterliggende reden:

> Dat wilde ik niet, net zomin als ik naar Polen wilde (...). Ik wilde niet anders zijn. En ik had die naam al: Michael met de moeilijke achternaam, (Eimers 2004s, 18)

Pas op zijn elfde gaat hij voor het eerst weer naar familie in Polen, en aan het eind van zijn middelbare school, op z'n achttiende, volgt Michael toch Pools en Russisch. Hij zegt:

> Ja, dat had iets te maken met nieuwsgierigheid naar waar ik vandaan kwam. Daarna ben ik er vaak geweest, ik heb een groot deel van het land gezien (Eimers 2004s, 19).

Michael Pilarczyk beweegt zich gedurende zijn leven tussen Poolstalige en Nederlandstalige contexten en hij past daaraan in de loop der jaren zijn taalgebruik aan. In de Nederlandse context is het afwijzen van het Pools een strategie om zo normaal (lees: Nederlands) mogelijk te worden. In Polen wordt het Pools juist een middel om meer te weten te komen over zijn culturele achtergrond, en dus zo Pools mogelijk te worden.

In veel interviews komt terug dat geïnterviewden als kind zo Nederlands mogelijk wilden zijn. Zoals Venus Veldhoen (Nederlandse vader, Somalisch-Vietnamees-Indiase moeder). Zij vertelt hoe vervelend het was om af te wijken van de norm.

> Als kind wilde ik het liefst gewoon zijn (...). De hele school was toen nog blank, mijn twee zussen en ik waren de enigen die anders waren. We hadden een andere kleur; kwamen ook nog uit een kunstenaarsgezin en droegen rare bloemetjesjurken - mijn moeder maakte die zelf. Ik wilde net als iedereen C&A-kleren, niet opvallen. En als ik trakteerde, was dat altijd iets raars, rare Aziatische koekjes die mijn moeder had gebakken. Als kind vind je dat heel erg (...). Als kind probeer je normaal te doen, maar je merkt toch dat je anders bent. (Kroon 2001a, 33)

Sommigen zijn als kind ver gegaan in de aanpassing aan Nederlandse normen. Frank Siddiqui (Pakistaanse vader, Nederlandse moeder) vertelt bijvoorbeeld:

> Vroeger was mijn voornaam niet Frank maar Faruk. Toen ik acht was vroeg ik of ik mijn naam mocht veranderen. Ik wilde hetzelfde zijn als andere kinderen in mijn klas. (Eimers 2001a, 60)

Het aannemen van een Nederlands klinkende variant op zijn naam werd voor hem een strategie om toch toegang te vinden tot de groep die hem buitensloot, zo zelfs dat hij niet bij vriendjes thuis mocht komen. Volgens hem vonden zijn ouders het geen probleem, omdat zijn vader er ook alles aan deed om erbij te horen.

Marije van Mierlo heeft in twintig gesprekken met biculturele Amsterdammers (zoals ze ze noemt) gemerkt ‘dat de meesten zichzelf “Nederlands” noemen en niet “zwart”, zoals in de Verenigde Staten, of “gemengd”, zoals in Groot-Brittannië’ (Van Mierlo 1998, 140). Deze verschillen in zelfbenoeming hebben te maken met de verschillende invullingen van noties als natie, ‘ras’ en etniciteit. Een Amerikaan van gemengde afkomst noemde zich tot voor kort niet zo snel ‘mixed race’ omdat hij of zij automatisch werd gerekend tot de etnische of raciale minderheidsgroep waartoe een van de ouders wordt gerekend. Bovendien kunnen mensen met uiteenlopende huidskleuren en culturele achtergronden zich zonder problemen ‘Amerikaan’ noemen. Een Engelsman van gemengde afkomst zal zich wellicht eerder ‘gemengd’ noe-

men aangezien de Engelse identiteit historisch als een witte Europese identiteit is geconstrueerd. Waarom de ‘biculturele Amsterdammers’ uit het onderzoek van Van Mierlo zichzelf Nederlands noemen, wordt niet duidelijk. Mogelijk gaat het om nationaliteit, om een sterke identificatie met de Nederlandse cultuur of om het feit dat ze in Nederland zijn geboren en getogen.

Zoals ik aan het begin van dit hoofdstuk schreef, vormen mensen van gemengde etnische afkomst geen groep met overeenkomstige uiterlijke kenmerken, een gemeenschappelijke taal en dergelijke, omdat zij uit uiteenlopende culturele repertoires putten.[9] Van Mierlo beschrijft dan ook dat biculturele mensen zich in het algemeen niet met andere biculturele personen identificeren, maar met de groepen van hun ouders (Van Mierlo 1998, 149).

Uit Brits onderzoek kwam naar voren dat de meesten zich bij hun zelfidentificatie laten leiden door hun uiterlijke kenmerken. Van Mierlo vindt dat niet verwonderlijk: de samenleving deelt mensen in op basis van hun uiterlijk, en biculturele personen moeten zich dus, of ze willen of niet, verhouden tot de groepsidentiteit die de samenleving hen oplegt (Van Mierlo 1998, 150). De ‘Ben je...’-vraag waarmee ik dagelijks word geconfronteerd is een sprekend voorbeeld van die maatschappelijke dwang. Kinderen uit interetnische gezinnen moeten, net als migranten, onderhandelen tussen hun gevoel ‘zichzelf’ te zijn, ‘ik’, en het opgelegde, meervoudige, onmogelijke ‘zij’ van de groepen waartoe zij maar gedeeltelijk behoren. Je wordt onverbiddelijk tot ‘hen’ gerekend als je uiterlijk niet overeenstemt met dat van de dominante groep. Dat merkte ook Anousha N'zumé (Kameroenese vader, Russische moeder). Zij groeide vanaf haar vijfde, toen haar ouders scheidden, alleen met haar Russische moeder op. Haar vader ging terug naar Kameroen:

> Ik heb gehockeyd (...). Van kleins af wilde ik me aanpassen, wilde net zo'n uitspraak als de anderen op school, kleedde me zoals zij, droeg een hockeysjaal. Ik was de enige zwarte in Buitenveldert, daar woonden we in die hele witte wijk, en ik ging naar school in Amstelveen. Er waren geen voorbeelden, geen zwarte rolmodellen en ik had een heel slecht beeld van mezelf. (Kroon 2001c, 46)

Zij wijkt niet alleen af vanwege haar donkere huidskleur, maar ook omdat ze een witte moeder heeft die niet Nederlands maar Russisch is. Het overnemen van cultuurelementen van een bepaalde Nederlandse sociale klasse helpt uiteindelijk weinig tegen uitsluiting. Door uit dat milieu te stappen en van school te veranderen, verbetert haar situatie.

In verschillende interviews komen ervaringen met racisme aan de orde, niet alleen in de wijk, op school of bij het uitgaan, maar ook binnen de eigen witte Nederlandse (schoon)familie. Veel geïnterviewden zeggen zich rond hun zevende bewust te worden van de verschillende culturele normen, maar ook van racisme. Een van de manieren waarop kinderen zich verweren, is door Nederlandse cultuurelementen over te nemen en elementen van de migrantenouder af te wijzen.

Het lijkt erop dat meisjes zich meer aan de Nederlandse norm proberen aan te passen dan jongens. Meiden met een gemengde etnische achtergrond worstelen in dergelijke contexten meer met uitsluiting en afwijzing dan jongens, omdat vrouwen zich in het algemeen meer druk maken over de vraag of ze al dan niet sociaal geaccepteerd worden (Pinderhughes 1995, 84). Mijn indruk uit de interviews is dat de etnische gemengde afkomst bij vrouwen meer 'op hun lijf geschreven staat' dan bij mannen. Zo vertelt Venus Veldhoen hoe zij in kleur en kleding afweek van haar klasgenoten, Anusha N'zumé hoe ze als tiener heeft geworsteld met de Nederlandse schoonheidsidealen en de zussen El Jalte vertellen over hun hoofddoek. Uit die nadruk op hun uiterlijk kun je afleiden dat ze er ook meer op worden aangesproken: meiden uit interetnische gezinnen lijken hardnekkig geërotiseerd te worden (Van Mierlo 1998, 152). Maar juist dat uiterlijk is moeilijk te veranderen.

Om bij de Nederlanders te horen, ingesloten te worden, moeten niet-Nederlandse cultuurelementen afgewezen worden. 'Vreemd' eten, kleding, taal, accenten, religieuze uitingen, namen en huidskleur worden tekens van niet-Nederlands zijn die onverenigbaar lijken met Nederlands-zijn. In een groot aantal interviews komt terug dat pogingen zo veel mogelijk Nederlandse cultuurelementen over te nemen uiteindelijk niet helpen: het uiterlijk valt immers niet te veranderen. Wat wel werkt, zoals ook in het interview met Anusha naar voren komt, is uit die uitsluitende omgeving te stappen, door verandering van school, of zelfs door weg te lopen van huis. De invloed van de omgeving staat buiten kijf: Van Mierlo laat de grote verschillen zien in de manier waarop mensen in de Verenigde Staten, in Groot-Brittannië en Nederland zichzelf definiëren, in reactie op de specifieke geschiedenissen van kolonisatie, slavernij, migratie, en het denken over 'ras' en gemengde relaties. In een monoculturele omgeving is het voor mensen uit gemengde relaties veel moeilijker een bevredigende identiteit aan te nemen. Hoe afwijzender de houding van de Nederlandse omgeving is, hoe meer mensen met een interetnische achtergrond zich gestigmatiseerd voelen, des te eerder zullen ze geneigd zijn zich te identificeren met de cultuur van de migrante ouder.

Hoe kinderen uit interetnische families de wereld zien

Mijn verhaal: meer dan alleen twee oriëntatiepunten

Als ik me afvraag wat mij in cultureel opzicht sterk heeft beïnvloed dan is dat de overdracht van veel herinneringen, anekdotes en ervaringen in onze familie. Soms kwamen de herinneringen en anekdotes van beide families samen door een historische gebeurtenis als de Tweede Wereldoorlog. Zoals in mijn Nederlandse familie over 'moffen' wordt gesproken, wordt dat in mijn Surinaamse familie niet gedaan. Er zijn in onze familie persoonlijke relaties met Duitsers geweest, maar belangrijker nog is dat de geschiedenis van Duitse invloed in Suriname via de Hernhutterse zendelingen (Evangelische Broe-

dergemeente) positief werd beleefd. Zij waren al vroeg begonnen in Suriname bekeringswerk onder slaven, Indianen en marrons te verrichten en dat betekende ook een vorm van onderwijs. Dat deden ze bovendien ook in het Sranan Tongo. In die zin staken Duitsers eerder positief af ten opzichte van Nederlanders. In mijn Surinaamse familie ging men respectvol om met de verhalen over de oorlog in Nederland, maar wel waren ze vaak een aanleiding om binnenskamers weer eens te benadrukken dat Suriname en Surinamers geen vijf maar 350 jaar waren bezet en onderdrukt door Nederland. Zo werd ons ook de Surinaamse koloniale geschiedenis, over slavenhandel en slavernij verteld. Hier kwam een minder heroïsch beeld van Nederland naar voren.

Thuis kreeg ik de verhalen over mijn moeders jeugd in Suriname te horen. Deze verhalen hebben me zo beïnvloed dat ik destijds bij wijze van spreken al een plattegrond van Paramaribo kon uittekenen, omdat ik zo vaak die levendige beschrijvingen hoorde: '...en dan liepen oom Harold en ik van de Maagdenstraat naar oma Doffie die aan de Prinsessestraat woonde en moesten we het bruggetje van de Sommelsdijkse kreek over...' Of ik hoorde beschrijvingen van woningen, erven, tuinen, bepaalde fruitbomen, de markt en het alledaagse leven van mijn moeders jeugd. Ik hoorde over de markt in Paramaribo, de tochten van mijn opa, die landmeter was, naar het binnenland en de bosvruchten die hij dan meenam, mijn overgrootmoeder die kookte voor joodse mensen om haar gezin te kunnen onderhouden. Door deze verhalen kwam Suriname heel dichtbij. Ze waren verzadigd van het heimwee en verlangen naar een - in de herinnering - paradijselijk Suriname. Ik kon het haast ruiken, proeven, en ik herinnerde me Paramaribo zonder dat ik er ooit was geweest.

Over de ervaringen van aankomst in Nederland werd ook verteld. Verhalen waaruit ontgoocheling sprak. Zo van: 'We leerden op school van de grote Nederlandse rivieren maar toen ik de Maas zag, kon ik mijn ogen niet geloven. Je kon de overkant gewoon zien. Niets vergeleken bij de grote rivieren van Suriname.' Het zijn verhalen waar een verbolgenheid uit spreekt ten aanzien van de superieure houding van Nederlanders in Suriname. In 1973 zei mijn moeder in een interview: 'Ik zal nooit vergeten dat ik absoluut verbijsterd was toen ik voor het eerst - nu vijftien jaar geleden - in Nederland kwam en een blanke vuilnisman zag. Zoiets kan niet dacht ik: een Hollander die vuil ruimt' (Algemeen Dagblad, 17 februari 1973*). In het Suriname van de jaren vijftig bekleedden Nederlanders de hogere maatschappelijke functies. Ook vertelde ze ons hoe modern (o.a. door Amerikanisering) Suriname was, vergeleken met Nederland dat eind jaren vijftig nog steeds aan het herstellen was van de oorlog. Mijn oma kan nu nog vertellen over hoe Nederlandse vrouwen begin jaren zestig in donkerblauw, grijs en bruin gekleed gingen en hoe zij opviel op straat met haar jurken en gouden sieraden* (zie hoofdstuk 1, red.).

En zo zijn er tal van anekdotes, herinneringen en verhalen die je als kind hoort en waardoor je je onderdeel van een transnationale familiegeschiedenis voelt. Al die verschillende familieverhalen hebben mij de mogelijkheid geboden om vanuit verschillende perspectieven naar de geschiedenis te kijken. Ik had niet één geografisch en cultureel



Afb. 7.6 Mijn familie van moeders kant is bijeen om mijn oma's 85ste verjaardag te vieren op 9 november 1996. Mijn moeder zit links van mijn oma (midden). Ik zit links vooraan en mijn broer, Guy Donner (1958) is de tweede man linksachter.

oriëntatiepunt dat de maat van alle dingen bepaalt, maar ik nam langzamerhand een werkelijk transnationaal referentiekader over, met al zijn tegenstrijdigheden.

Dat leerproces is uiteindelijk heel soepel verlopen. Voor mij is het bijvoorbeeld altijd een vanzelfsprekendheid geweest dat er variaties in de Nederlandse taal zijn. Iedereen in mijn familie sprak wel met accent. Mijn oma spreekt Surinaams-Nederlands en soms Sranan Tongo. Verder heeft ze een redelijk sterk Surinaams accent. Mijn moeder Nederlands-Nederlands, Surinaams-Nederlands of Sranan Tongo, afhankelijk van de context. Ik hoor het Surinaamse accent bij mijn moeder niet echt meer, maar een vriendinnetje maakte er een keer een opmerking over. Mijn vader, geboren en getogen in Haarlem, sprak voor mijn gevoel een accentloos, neutraal Nederlands. Inmiddels woont mijn broer al weer zo lang in Noorwegen dat het van invloed is op zijn Nederlands. Ik kijk er allang niet meer van op.

Ik heb meer dan alleen twee oriëntatiepunten, Nederland en Suriname. Natuurlijk is Suriname ook belangrijk voor me. Ik hoorde erover, at het, rook het, gedroeg me zo, en las erover. Maar ook thuis was de wereld groter dan de twee landen van herkomst. Engelstalige literatuur stond bij ons veel meer in de belangstelling. Mijn vader kocht veel Engelstalige boeken als hij op zee was en mijn moeder was docent Engels. Nederlandstalige literatuur werd heel weinig gelezen.

Ik denk wel dat ik me door dit alles makkelijk aan kan passen aan verschillende settingen. Dat ik me thuis voel onder Surinamers maar ook onder Tukkers, en me ook wel

weer bewust ben hoe ik daar zelf weer in verschil. Overeenkomst en verschil zien, dat is denk ik een van de kernen van een dubbele etnische achtergrond hebben. Zoals Surinamers kunnen vragen: 'Wie is je vader of wie is je moeder?' zo is het in Twente niet ongewoon dat mensen vragen 'Waar kom jij weg?' (waar ben je geboren) of 'Waar ben jij er een van?' (van welke familie ben je?). Je bent nergens oorspronkelijk, maar overal een beetje thuis. Ik voel me in verschillende groepen zowel binnen- als buitenstaander. Ik begrijp de codes, maar voel me niet altijd een deel van de groep. Het maakt wel dat ik me met diverse mensen kan identificeren.

Het is constant improviseren en je aanleren wat 'done' en wat 'not done' is. Je kan het vergelijken met wat in de taalkunde 'codeswitching' genoemd wordt. Waarbij meertalige sprekers van de ene taal op de andere overgaan in één gesprek. Zo zie ik dit ook. Je leert een snelle vertaalslag te maken.

Een groot aantal geïnterviewden uit de interetnische families delen die brede, transnationale kijk op de wereld, en het vermogen zich met meerdere perspectieven te identificeren. Diana Blok (Nederlandse vader, Argentijnse moeder) kijkt bij haar eerste bezoek aan Buenos Aires ook door de ogen van haar ouders:

> Ik herkende de sfeer en de straatnamen, maar het was niet mijn eigen geheugen. Door verhalen van mijn ouders leek het alsof ik er eerder geweest was. (Eimers 2002c, 41)

Via de verhalen van haar ouders heeft ze al zoveel meegekregen dat ze zich thuisvoelt in het land van herkomst van haar moeder. Net als in mijn eigen geschiedenis komt deze vorm van beïnvloeding, via verhalen, in veel interviews terug. Radi Suudi (Palestijnse vader, Nederlandse moeder) beschrijft hoe hij al bekend was met Nederlandse geschiedenisverhalen. In 1967 komt daar een ander verhaal bij.

> Tot dan toe was Palestina ongrijpbaar geweest, iets van verre, onbekende familie. Door de verhalen van mijn moeder en Nederlandse grootouders was de Duitse bezetting voor mij veel dichterbij. (Eimers 2003k, 49)

Door radioberichten over de Zesdaagse oorlog en de geëmotioneerde reactie van zijn vader raakt hij betrokken bij de Palestijnse vrijheidsstrijd.

Dergelijke verhalen zijn een belangrijke bron van kennis over de culturele achtergrond van de migrantenouder. De verhalen waar geïnterviewden naar verwijzen gaan over het Nederlandse koloniale verleden, geschiedenissen van onderdrukking en diaspora (zoals van Palestijnen, Armeniërs, Papoea's, joden), vlucht- en migratiegeschiedenissen en 'gewone' familiegeschiedenis. Grootouders spelen een belangrijke rol in de overdracht van die kennis, die buiten de familie bijna niet te achterhalen is. Voor veel geïnterviewden was dit virtueel reizen naar een andere culturele context vaak de enige manier om meer te leren over het land van herkomst van de

migrantenouder. Zeker als de migrantenouder (meestal vader) is gestorven of gemigreerd, zijn (familie) verhalen de 'missing link', die hen alsnog verbinden met een deel van hun culturele achtergrond. In het interview met Frank Siddiqui (Pakistaanse vader, Nederlandse moeder) wordt dit erg duidelijk:

> Mijn vader vertelde nooit iets over zijn verleden(...). Pas toen hij overleed, ontdekte ik dat ik in Pakistan een complete familie had. Ik was toen 28(...). Ik ging naar Pakistan, dat was een warm bad. Ik werd onderdeel van de geschiedenis van mijn vader. Ik heb alles uitgezocht: zijn verleden in Pakistan en hoe het was om naar een totaal ander land te emigreren. Door dat te reconstrueren kwam ik erachter wie ik zelf was. (Eimers 2001a, 61)

In die gevallen is geen sprake meer van geruisloze, vanzelfsprekende beïnvloeding maar van actieve toe-eigening doordat men zich als volwassene actief gaat verdiepen in die achtergrond. Tot op zekere hoogte lukt dat, maar zoals Frank Siddiqui beschrijft:

> Ik voel de sfeer wel aan, maar ik snap de [Pakistaanse, MB] humor niet. De details ontgaan m. (Eimers 2001a, 61)

Ook al wordt het op latere leeftijd ingewikkelder een culturele vertaalslag te maken, het (virtueel) reizen naar het land van herkomst van de migrantenouder biedt mensen van gemengde etnische afkomst de mogelijkheid onderdeel te worden van de geschiedenis van *beide* ouders. Door het toe-eigenen, zich eigen maken, van deze uiteenlopende verhalen wordt een gemengde interculturele identiteit geconstrueerd. Door middel van reizen en de overdracht van verhalen kunnen Nederlandse en migrantengeschiedenissen samenkomen en kunnen verbindingen worden gelegd tussen verschillende geografische locaties. Er ontstaat als het ware een nieuw, transnationaal verhaal.

Eigenheid: de vele geschiedenissen van het hedendaagse Nederland

Vroeger zetten onderzoekers mensen met een interetnische gezinsachtergrond vaak neer als trieste buitenstaanders, die overal buiten zouden vallen. In onderzoek van de jaren negentig worden ze afgeschilderd als mensen met een positief zelfbeeld - als ze zich tenminste, merkt van Mierlo kritisch op, identificeren met de migrantenouder (Van Mierlo 1998, 150; Hondius 1999, 42). Blijkbaar hebben de onderzoekers een vooringenomen idee over wat de juiste identiteit is. Tegenwoordig worden mensen van gemengde etnische afkomst wel voorgesteld als de belichaming van een romantisch multicultureel ideaal, waarin alle etnische verschillen overbrugd zijn en een nieuwe interculturele identiteit is ontstaan. Uit dit hoofdstuk is duidelijk gewor-

den dat culturele overdracht en overname door vele factoren beïnvloed worden. Mensen van interetnische afkomst staan niet tussen culturen in, en ook krijgen ze de verschillende culturele achtergronden niet automatisch met de paplepel ingegoten, waardoor er een harmonieuze menging ontstaat. Uit de interviews komt naar voren dat cultuurovername een actief proces is. Interetniciteit is iets dat je *leren* moet.

Onder de vele factoren die het proces sturen noem ik de aanwezigheid van de migrantenouder (meestal vader) of, in het geval van diens afwezigheid, toegang tot bijvoorbeeld de familie van de migrantenouder. Opa's en oma's blijken bijvoorbeeld heel belangrijk als het gaat om het leren van taal en beïnvloeding via familieverhalen. De migrantenouder moet daarnaast kunnen en willen overdragen. Van invloed is ook hoe beide ouders in hun relatie en opvoeding met elkaars verschillende culturele achtergronden omgaan. Het ligt voor de hand dat kinderen de taal en de gebruiken van de migrantenouder gemakkelijker leren als ze jong zijn; alleen dan zullen ze ook gemakkelijk de dieper liggende waarden overnemen. Iemand kan bijvoorbeeld wel gerechten leren klaarmaken, maar niet weten welke waarden van gastvrijheid aan eten zijn verbonden. Toch blijkt dat kinderen vaak op latere leeftijd nog gemotiveerd zijn om de taal en cultuur van hun migrantenouder te leren.

Hoewel de interviews weinig materiaal leveren om precies te concluderen *hoe* gebruiken en gewoontes worden overgenomen, lijkt het erop dat kinderen naarmate zij ouder worden de gebruiken van hun ouder minder vanzelfsprekend overnemen. Over kleren, voedsel, gedragsnormen wordt onderhandeld, of de kinderen passen de gewoontes van thuis zonder overleg aan de normen van de buitenwereld aan, of aan een andere peergroup, zodra dat mogelijk is. Naast de vele factoren die de overname beïnvloeden zijn de omgevingsfactoren dan ook erg belangrijk, zoals de wijk waarin kinderen opgroeien en de school waar ze naar toe gaan. In een wijk of school met een monocultuur of meerderheidscultuur worden kinderen van gemengde of andere etnische afkomst eerder uitgesloten. Uitsluitingsmechanismen zijn in het algemeen sterk van invloed op het overdrachts- en overnameproces. Iemand kan thuis alle mogelijkheden voor het overnemen van de cultuur van de migrantenouder krijgen maar als de buitenwereld negatief oordeelt over de betreffende cultuurelementen, zal een kind proberen deze elementen af te wijzen. De asymmetrische verhouding tussen de etnische meerderheidscultuur en etnische minderheidsculturen maakt bovendien dat de Nederlandse cultuur overheerst (Muysken 2002). In die zin gaat cultuurvermenging dan ook niet vanzelf. Het meest waardevolle dat ouders hun kinderen kunnen overdragen is het vermogen uit te vinden hoe je, als mens met een interetnische afkomst, een bevredigende positie in de samenleving kunt vinden.

Het belangrijkste inzicht dat uit al deze geschiedenissen naar voren komt is misschien wel het gegeven dat cultuurvermenging niet alleen kan leiden tot een gemengde levensstijl of een gemengde culturele identiteit (hoe we ons zoiets ook moeten voorstellen), maar ook tot een nieuwe, bredere kijk op de wereld. Migratie

verandert niet alleen de Nederlanders zelf - maar ook de manier waarop naar Nederland gekeken kan worden. Door die nieuwe manieren van kijken en die nieuwe verhalen waarin Nederland een rol speelt, krijgt Nederland er niet alleen een rijkdom aan nieuwe geschiedenissen bij, maar mogelijk ook een bredere opvatting over wat ‘eigen’ is.

Maayke Botman

Eindnoten:

1 Okke ten Hove en Heinrich Helstone hebben archiefmateriaal van de Algemene Rekenkamer in Nederland en het Emancipatieregister in Suriname ontsloten. Informatie is te vinden op de volgende websites: http://www.surinamistiek.nl/Slavernijverleden http://www.surinamistiek.nl/Slavernijverleden/Achternamen_Index.pdf http://www.surinamistiek.nl/Slavernijverleden/Familienamen_en_Plantages.pdf

2 Ik wil Isabel Hoving, Gloria Wekker en Rosemarie Buikema bedanken voor het becommentariëren van eerdere versies van deze tekst. Isabel heeft mij gestimuleerd mijn eigen achtergrond meer bloot te geven, wat van onschatbare waarde is geweest voor mijn denken over culturele hybriditeit.

3 In navolging van Van Mierlo hanteer ik hier het begrip ‘allochtoon’ aangezien ik me moet verhouden tot de officiële statistieken zoals deze gehanteerd worden door de overheid. Verder probeer ik de problematische term zo min mogelijk te gebruiken, omdat hij mensen met een migrantenachtergrond (symbolisch) uitsluit van Nederlandse identiteit. Daarnaast werkt de term versluierend omdat het om mensen gaat van uiteenlopende etnische achtergronden. Ik zal daarom expliciet verwijzen naar de betreffende etnische achtergrond. Daar waar ik ‘Nederlands’ gebruik, doel ik dan ook op etniciteit en niet zozeer op nationaliteit.

4 In de toelichting op de ‘Standaarddefinitie allochtonen’ die het CBS in 1999 heeft ingevoerd vermeldt het CBS het een en ander over personen van etnisch gemengde afkomst: ‘Veel van de personen uit Indonesië of voormalig Nederlands-Indië zijn van Nederlandse afkomst’ (Keij 2000, 24). Verder: ‘Dertig procent van de tweede generatie allochtonen met Suriname als herkomstland heeft een Nederlandse ouder. Bij allochtonen met de Nederlandse Antillen/Aruba als herkomstland is dit zelfs zestig procent’ (Keij 2000, 25).

5 Om helderheid te krijgen in mijn eigen ervaringen met culturele overdracht en overname ben ik uitgebreid geïnterviewd door Mariëtte Hermans van Schrijfbureau Maan, Amsterdam.

6 Mijn oma is nog van de generatie die spreekt van ‘Negerengels’ zoals Sranan Tongo in haar jeugd werd genoemd. Haar moeder, mijn overgrootmoeder, sprak in Sranan Tongo met haar kinderen maar die kinderen, onder wie mijn oma, moesten haar in het Nederlands antwoorden of spreken met haar. Mijn moeder werd ook thuis opgevoed met Nederlands; op school was het niet toegestaan om Sranan te spreken. Sranan Tongo sprak je in de buurt. Bovendien was het hele onderwijs Nederlands dus ook wat betreft taal. Dit ter achtergrond van hoe er al een hele taalpolitieke geschiedenis in mijn familie is waarmee ook duidelijk wordt dat de pragmatische keuze van mijn moeder om ons geen Sranan te leren deels een voorgeschiedenis heeft.

7 Het gaat om: Morad Bouchakour (fotograaf), James Kennedy (hoogleraar), Michael Pilarczyk (tv producent en presentator), John Jones (acteur), Marline Williams (actrice), Haig Balian (film producent, directeur Artis), Fatima Moreira de Melo (lid Nederlands dameshockeyelftal), Stanley Burleson (artiest), Raadi Suudi (publicist en adviseur), Michel Banabila (componist), Sonja Boekhorst (portrettekenaar), Inaria Kaisiëpo (activist, werkzaam in de horeca), Wijnand Stomp (theatermaker), Sonja Silva (tv presentatrice), Frank Siddiqui (journalist), Souhad (docent Engels) en Oulayah El Jalte (pr-medewerker; gezamenlijk interview), Hengko Dun (importeur, groothandelaar in Chinese spullen en etenswaar), en Omar Ramadan (voorlichter Algemene Rekenkamer, voormalig voorzitter Jonge Socialisten). Zij hebben allen een Nederlandse moeder en een migrantenvader. Tien geïnterviewden hebben een Nederlandse vader en een migrantenmoeder. Het gaat om: Jennifer de Jong (presentatrice, actrice), Simonka de Jong (kunsthistorica en filmmaakster), Beertje van Beers (presentatrice), Leon van der Zanden (comedian/cabaretier), Laura Fygi (zangeres), Leonard Retel Helmrich (filmmaker), Denny Landzaat (profvoetballer), Diana Blok (fotograaf/beeldend kunstenaar), Willem van Gulik (hoogleraar), en Venus Veldhoen (fotograaf). Van vijf geïnterviewden zijn beide ouders van

verschillende etnische afkomst en als migrant naar Nederland gekomen: Touriya Haoud (fotomodel, actrice), Georgina Kwakye (Veejay bij MTV, voormalig GTST actrice), Anousha N'zumé (theatermaker, cabaretière), Abdullah Haselhoef (imam, geestelijk verzorger) en Cindica Rouse (student).

8 Dit woord is afgeleid van het joodse ‘terefa’ (dat wat verboden is) (Loor 1992, 78). Een gebruik dat Afro-Surinamers tijdens de slavernij hebben overgenomen van joodse planters die, conform de joodse voedingswetten, ongeschubde vissen (nengre-fisi) als niet-kosjer beschouwden.

9 Uitzondering hierop zijn wellicht de Indische Nederlanders.

Deel 2
Zeven interculturele conflicten
Waarom cultuurvermenging moeilijk is

De Hollandse Dames Zwemclub, de islamitische Waterlelies en de vraag van wie het zwembad is[1]

8. Het zwembad

> Deze groep vrouwen wil les van vrouwelijke instructeurs, maar dat lukt niet altijd. Soms is er iemand ziek en dan is er meteen een probleem. Een aantal vrouwen is wel heel streng in de leer en zegt dan af (zwembadmanager)
>
> Ik kom hier al meer dan 30 jaar en nu zou ik na het zwemmen niet meer mijn koffie mogen drinken en de krant lezen zoals ik gewend ben. De manager heeft me gevraagd met mijn rug naar het bad te gaan zitten (mannelijke zwembadgebruiker)[2]

Tijdens grote sporttoernooien zoals de Olympische Spelen, Europese en Wereldkampioenschappen lijken bijna alle Nederlanders zich één te voelen, als trotse leden van het 'Oranjelegioen', waaraan zelfs kroonprinsen en politici zich welwillend laven. De sport brengt de natie samen - maar de ene sport spreekt wel andere burgers aan dan de andere. Het vijfde hoofdstuk in dit boek laat zien dat sommige sporten in de loop der jaren sterk 'verkleurd' zijn, zoals voetbal en vechtsporten, terwijl andere, minder gemondialiseerde sporten, zoals schaatsen en korfbal, wit zijn gebleven. De invloed van migranten op de Nederlandse sport is onmiskenbaar het meest opvallend in de volkssport voetbal. Voetbal is echter overwegend een 'volkssport' van het mannelijke deel van de bevolking, hoewel de sport onder de geringe sportief actieve groep allochtone meisjes wel relatief populair is (Elling 2002).[3] Bovendien is de voetbalbond KNVB weliswaar de grootste sportbond met meer dan één miljoen leden, maar is voetbal niet de meest beoefende sport in Nederland. Veel mensen beoefenen hun sport namelijk buiten verenigingsverband. Volgens gegevens van het Sociaal Cultureel Planbureau staat zwemmen al decennialang onbetwist bovenaan als meest beoefende sport. In 1999 trok een derde van de autochtone bevolking en een vijfde van de Nederlandse migranten minimaal een maal per jaar badkleding aan om te gaan zwemmen in een van de ongeveer 1300 publieke zwembaden of in ander zwemwater.[4] Daarna volgen de individuele sporten toerfietsen/



Afb. 8.1 In 1930 gaf de kop van het tijdschriftje De Zwemmer aan wat het loffelijk streven was: dat alle Nederlanders (waarvan tot voor kort maar 5% kon zwemmen) vaardige zwemmers zouden worden.

wielrennen, fitness/aerobics, skaten en (sportief) wandelen. Op de zesde plaats staat voetbal, als eerste teamsport, gevolgd door tennis als tweede grootste verenigingssport (zie ook NOC*NSF 2004).

Waar hoofdstuk 5 de invloed van migranten op een breed scala van sporten bekeek, richt ik me hier op één, zeer Hollandse, sport: het zwemmen. De zwemsport is nooit een neutrale sport geweest: mannen en vrouwen, autochtonen en migranten beoefenden de sport op een andere manier. In dit hoofdstuk zal ik laten zien wat de bijzondere invloed van moslimvrouwen op het gebruik van zwembaden is geweest. Na een introductie over zwemvaardigheid en -veiligheid volgt een algemene beschouwing over de historische ontwikkeling van het zwemmen en de mate waarin de sport toegankelijk was voor vrouwen. Daarna beschrijf ik het ontstaan van speciale zwemuren voor moslimvrouwen in Nederland, waarna ik specifiek in ga op de veranderingen in het Sportfondsenbad Oost in Amsterdam, het oudste sportfondsenbad van Nederland. Wie waren de initiatiefnemers voor de dameszwemuren die ook voor moslima's toegankelijk waren, en hoe verliepen de onderhandelingen? Hoe reageerden managers en publiek, en welke veranderingen hebben zich voorgedaan?

Zwemvaardigheid en -veiligheid

Hoewel zwemmen onder migranten een populaire activiteit is, zijn velen van hen het zwemmen niet vaardig. Van alle Amsterdammers blijkt elf procent niet te kunnen zwemmen, noch zwemles te hebben (Gemeente Amsterdam/DMO 2004). Dit zijn voornamelijk volwassen Turkse, Marokkaanse en Surinaams of Antilliaanse Amsterdammers. In het waterrijke Nederland wordt zwemles echter gezien als een

onmisbaar en nuttig onderdeel van de opvoeding: het vermindert het risico op verdrinking. De meeste autochtone kinderen hebben al leren zwemmen voordat ze in groep 4 of 5 van de basisschool zwemles krijgen (niet alle basisscholen geven zwemles). Daarentegen zijn veel migrantenkinderen (vooral van Marokkaanse en Turkse afkomst) na afloop van de basisschool nog niet zwemvaardig, zo toonde onderzoek aan (OCW 2001a). Vooral omdat het in veel migrantengezinnen niet de gewoonte is in water te spelen, omdat ouders zelf vaak ook niet kunnen zwemmen en omdat zwembadbezoek en privé-lessen voor veel migrantengezinnen te duur zijn, kampen migrantenkinderen met een flinke achterstand (Crum 2002). Bovendien had het schoolzwemmen - dat geen gemeentelijke verplichting is, maar in alle grote steden behalve Utrecht wel wordt aangeboden - lange tijd te kampen met problemen als een te korte instructietijd, te grote groepen en gebrekkige kwaliteit van de instructeurs. Omdat er tevens enkele dodelijke incidenten waren te betreuren, stemde de Tweede Kamer in 2001 in met een Plan van aanpak Zwemvaardigheid, op voordracht van het ministerie van OCW (Boon 2004; OCW 2001b). Gemeenten werden gestimuleerd zorg te dragen voor zogenoemde ‘zwemvangnetten’, al dan niet door middel van het schoolzwemmen.

De factor ‘etniciteit’ dook dus in de discussies over het zwemmen op, omdat juist leden van de etnische minderheidsgroepen niet konden zwemmen. Maar etniciteit werd ook een thema binnen de discussies over zwemveiligheid. Groepjes jongens die voornamelijk van migrantenafkomst waren tiranniseerden subtropische zwembaden en veroorzaakten overlast bij bezoekers en personeel. Meisjes en vrouwen werden onzedelijk betast of erger, waardoor het Sloterparkbad in Amsterdam zelfs enige tijd volledig gesloten is geweest. Inmiddels is er een protocol voor gedragsregels in zwembaden opgesteld, hebben de meeste zwembadmedewerkers een cursus conflictbeheersing of assertiviteitstraining gevolgd, geldt in sommige zwembaden een legitimatieplicht of is er sprake van cameratoezicht

De wijdverbreide zwemvaardigheid van de Nederlanders heeft geleid tot een groot aantal wedstrijdzwemmers, die ook internationaal meetellen. Ons land kent een medaillerijke Olympische zwemhistorie, vooral als het gaat om vrouwelijke topzwemmers. Meestal ging het om autochtone meiden, zoals Rie Mastenbroek en Willy den Ouden in de vooroorlogse periode tot Ada Kok, Conny van Bentum en hedendaags meervoudig Olympisch kampioene Inge de Bruijn, maar er waren uitzonderingen. De uit Curaçao afkomstige Enith Brigitha toonde tijdens de Olympische Spelen in 1976 aan dat niet alleen de autochtone Nederlanders vaardige zwemmers zouden zijn.[5] Brigitha behaalde in Montreal twee bronzen plakken, maar die waren goud omrand, omdat de prestaties van de ongenaakbare Oost-Duitse concurrentie in een dopingregime tot stand waren gekomen. Niet lang nadat Brigitha in de jaren 1970-1980 de zwemsport een nieuw, zwart, gezicht gaf, veranderde langzaam ook het aanbod van recreatieve zwemlessen in de Amsterdamse zwembaden, in reactie op de groeiende groep migrantenvrouwen. Onder andere in het sportfondsenbad in Amsterdam-Oost, waar Brigitha trainde bij zwemvereniging 't Y.



Afb. 8.2 In de jubileumuitgave ‘Zwemvereniging het Y 80 jaar’ (1972) wordt trots ‘onze huidige zwemploeg in Mulhause’ gepresenteerd, met in het midden (met handdoek om de schouders) Enith Brigitha.

De discussies over aparte zwemuren voor meisjes en vrouwen, die vaak werden gehouden op verzoek van migrantenvrouwen of hun woordvoerders, kregen in de landelijke media minder aandacht dan de geringe zwemvaardigheid van migrantenkinderen en de problemen rond zwemveiligheid. Voordat ik hier nader op in ga, beschrijf ik kort de ontwikkeling van het apart en gemengd zwemmen.

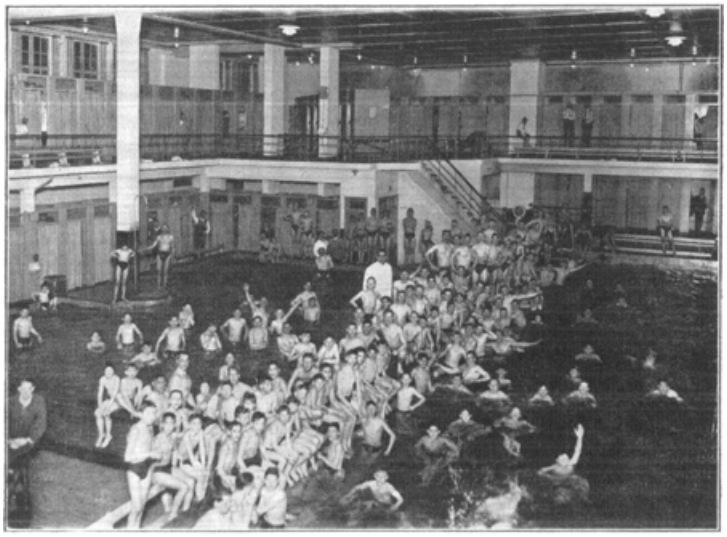
De ontwikkeling van zwemmen als sportief vermaak

In het waterrijke Nederland behoort zwemmen, net als schaatsen, tot de volksvermaken met een lange traditie. Toch is het nog van betrekkelijk recente datum dat vrijwel de hele bevolking kan zwemmen (Derks 1995; Steendijk-Kuypers 1998). Tot aan de twintigste eeuw stierven zowel in de steden als op het platteland vele kinderen en volwassenen de verdrinkingsdood als ze te water raakten. De verspreiding, stimulering en popularisering van het zwemmen ging min of meer gelijk op met de opkomst van andere moderne sporten en recreatieve activiteiten. Aanvankelijk werd door diverse jonge ‘volkse’ mannen en vrouwen in openbaar water wel naakt gebaad en gezwommen, maar dit vermaak werd aan banden gelegd door de gegoede burgerij. Aan het begin van de negentiende eeuw werd zwemmen naast gymnastiek door pedagogen en medici aanbevolen als een gezondheidsbevorderende lichaamsoefe-

ning, ook voor vrouwen (Steendijk-Kuypers 1998). Zo konden vrouwen halverwege de negentiende eeuw onder medische begeleiding aan de Hollandse stranden baden. Van zwemmen was hierbij eigenlijk geen sprake. De dames werden in speciale strandkoetsen te water gelaten. Ze droegen daarbij zedige badkostuums om onbescheiden mannenblikken te vermijden, de zogenoemde ‘hansoppen’: brede losse pakjes van dik materiaal (flanel of wol) met lange mouwen, die het lichaam van hals tot enkels bedekten. In 1830 ontstond te Breda de eerste zwemschool, maar deze was alleen toegankelijk voor militairen. In Amsterdam werd in 1846 de eerste zwemgelegenheid geopend waar ook scholieren en particulieren gebruik van konden maken. Vrouwen waren - evenals kinderen beneden de twaalf jaar, dronkenlieden en honden - in de zwembassins aan de Westerdoksdijk in het IJ echter niet welkom. Na Utrecht en Rotterdam bood in 1882 de naar Duits voorbeeld gebouwde bad- en zwemgelegenheid in Amsterdam wel toegang aan dames. De vrouwen bezochten deze zwembaden in het begin niet zozeer om er te zwemmen, net zo min als ze naar zee gingen om er de zwemsport te bedrijven. Ze maakten vooral gebruik van de warme baden in porseleinen kuipen, al dan niet met toevoeging van diverse geneeskrachtige kruiden. Ook al zwommen vrouwen gesegregeerd onder vrouwelijk toezicht, zij mochten alleen baden ‘...mits voorzien van behoorlijke Badkleederen’ (*Nieuwe Rotterdamsche Courant*, 14 mei 1973). Den Haag had in 1883 de primeur van het overdekte zwembad, drie jaar later gevolgd door het Amsterdamse zwembad aan de Heiligeweg, waartoe zowel mannen als vrouwen toegang hadden. Het Amsterdamse Sportfondsenbad Oost werd op 22 juni 1929 als eerste sportfondsenbad van Nederland in gebruik genomen. Het bad kwam door middel van spaarkassen tot stand, op initiatief van de heer Bierenbroodspot die in 1923 de N.V. Sportfondsen oprichtte, met als primair doel om zwemvereniging 't Y een goed wedstrijdbad te verschaffen.

Aan het einde van de negentiende eeuw kwamen ook het wedstrijd- en reddend zwemmen langzaam op gang, vooral voor jongens en mannen, want wedstrijdzwemmen werd als te belastend en daarom onvrouwelijk gezien. In 1884 vonden de eerste wedstrijden voor ‘dames’ plaats: zeventien meisjes onder de 15 jaar namen deel aan diverse onderdelen. In 1888 werd de Nederlandse Zwembond opgericht. Onder de leden waren twee damesclubs, waaronder de twee jaar eerder opgerichte Hollandsche Dames Zwemclub (HDZ) uit Amsterdam (Mol 1998; Steendijk-Kuypers 1998). Deze club verzorgde niet alleen zwemgelegenheid voor dames, maar organiseerde tevens zwemlessen voor minder draagkrachtige meisjes. De jaarlijkse zwemwedstrijd was vooral een zeer feestelijke happening. De wedstrijdzwemsters moesten wel zedig gekleed gaan, en ze mochten de eerbaarheid niet schenden. Er stonden dan ook diverse esthetische zwemonderdelen op het programma, zoals figuurzwemmen en gekostumeerd zwemmen. De wedstrijden waren alleen toegankelijk voor vrouwen, met uitzondering van juryleden, onder wie de zwembadeigenaar, Van Heemstede Obelt, de voorzitter van de Amsterdamse (heren) Zwemclub en een arts. Vanaf 1909 mochten ook mannen de vrouwenwedstrijden bijwonen.

ZWEMT IN DRINKWATER!



HET „25-CENTS-UURTJE!" Foto v. Trigt

Degenen, die beweerden, dat er op Maandag van half 6 tot 7 uur geen bezoek in het Sportfondsen-Bad zou zijn, hadden ongelijk.

Afb. 8.3 Sportfondsenbad Oost Amsterdam, een jongens- en mannenuur, 1930.

De zwemlessen werden ondersteund door de gemeente en de Maatschappij tot redding van Drenkelingen. De gratis zwemlessen aan meisjes uit de lagere klassen bleken een enorm succes, net als in Rotterdam, waar de Rotterdamse Dames Zwemclub en de Onderlinge Dames Zwemclub zich op 'volkse meisjes' richtten (Derks 1995). Het aantal door HDZ uitgedeelde zwemkaarten groeide binnen twee jaar tot meer dan vierduizend, waarna de club permissie kreeg om twee middagen per week les te geven. Enkele jaren later kreeg de club de volledige beschikking over een verouderd gemeentebad. HDZ leverde alle zweminstructrices, waaronder omgeschoolde gymnastiekleraressen, want een mannelijke zwemleraar was uit den boze.

Vanaf 1921 werd vanuit de gemeente het klassikaal zwemonderwijs op de basisscholen ingevoerd, maar net als bij de ontwikkeling van zwemmen als sportief vermaak zwommen jongens hier aanvankelijk apart van meisjes. Deze gescheiden zwemuren werden opgeheven na de Tweede Wereldoorlog, toen coëducatie in zwang raakte. Dat niet iedereen hier even gelukkig mee was blijkt uit een brief van kapelaan Becker in 1946 aan de Groningse wethouder Hulsman:

> Zoals u weet zijn voor het gemeentebad aan de badstraat de gesepareerde uren voor jongens 's morgens van 6 tot 10 en voor de meisjes van 10 tot 2 uur. Dit is sinds vijf a zes jaar het geval en steeds zeer goed gegaan, tot ieders tevredenheid. Nu komen ineens de jongens thuis met de klacht, dat er 's morgens op hun uren ook meisjes komen zwemmen. Ik vermoed dat er dus niet de hand gehouden wordt aan de bepalingen, want een stilzwijgende officiële opheffing der gesepareerde uren kan ik me niet voorstellen en lijkt me ook onrechtmatig.[6]

Deze kapelaan heeft de volledig gescheiden zwemuren echter niet kunnen redden. Na de oorlog werden gemengde openbare zwemuren langzamerhand overal gemeengoed. Wel bleven baden nog vaak aparte uren aanbieden voor vrouwen. Zo staat ‘dameszwemmen’ in het Van Maanenbad in Rotterdam-Noord al sinds de oprichting in 1939 op het programma. Ook in andere zwembaden in het land bestaan tegenwoordig nog aparte doelgroepuren voor ‘dames’, waaronder zwembaden in Goes, Haarlem, Leiden, Lelystad, Nijmegen, Twello en Landgraaf.[7] Deze algemene uren voor dameszwemmen voldoen echter veelal niet aan islamitische voorwaarden.

Islamitisch verantwoord ‘dameszwemmen’

Vanaf de jaren 1980 startten grote gemeenten aparte zwemlessen voor islamitische vrouwen. De reden achter deze lessen was de wens de meervoudige achterstand van deze groep vrouwen te bestrijden. Ze waren gericht op sportdeelname, en op maatschappelijke participatie en integratie.

Doelgroepuren en islamitische voorwaarden

Volgens hun geloofsovertuiging mogen moslimvrouwen alleen gedeeltelijk ontkleed sporten als er geen mannen bij zijn.[8] Dat betekent niet alleen dat mannelijke medezwemmers niet gewenst zijn, maar ook de mannelijke toeschouwers en het mannelijk personeel niet. Juist deze laatste eis heeft in menig zwembad geleid tot discussies over de vraag of deze speciale uren de integratie wel zouden bevorderen. Zodra specifieke wensen van bepaalde bevolkingsgroepen kunnen leiden tot meer bezoekers, zijn zwembadmanagers over het algemeen wel geneigd daarover te praten. In de meeste zwemaccommodaties bestaan namelijk aparte doelgroepuren, al dan niet gekoppeld aan een bepaald bassin, zoals een instructie- of recreatiebad: zwangerschapszwemmen, ouder-kind-zwemmen, naturistenzwemmen, homozwemmen en zwemmen voor ouderen. De instelling van deze andere doelgroepuren lijkt weinig discussies te hebben opgeleverd, zelfs als de zwembaden hiervoor soms speciale investeringen moesten doen. Evenals bij de uren voor moslimvrouwen werden ook



Afb. 8.4 In de herdenkingsuitgave over 50 jaar Sportfondsenbad Oost Amsterdam uit 1979 wordt gememoreerd hoeveel uiteenlopende activiteiten er de afgelopen decennia wel niet plaatsvonden in het zwembad: van schermwedstrijden tot doopplechtigheden. Je zou kunnen zeggen dat het doelgroepenbeleid altijd heel ruim is geweest.

voor andere groepen - bijvoorbeeld naturisten -, speciale afscheidingswanden of gordijnen aangebracht.

Vooral de eis dat er alleen vrouwelijk personeel aanwezig mocht zijn bleek aanleiding voor veel discussie en problemen. Maar de ontevredenheid van de bevolking over de aparte uren voor islamitische vrouwen werd ook gevoed omdat deze uren in het begin door verschillende gemeenten gesubsidieerd werden. In de grote steden konden islamitische vrouwen in de jaren 1980-1990 vaak gratis of voor een laag tarief (leren) zwemmen. Deze zwemprojecten hadden vooral, maar niet uitsluitend, het doel de meervoudige achterstand van deze vrouwen tegen te gaan. Vanwege de overheidssubsidie heerste er bij veel autochtonen het idee dat deze vrouwen in de watten gelegd werden, terwijl autochtone bijstandsvrouwen niet dezelfde mogelijkheden kregen. Voorstanders van de regeling benadrukten echter dat de lessen niet alleen de zwemvaardigheid van de vrouwen vergrootten, maar dat ze ook hun sportiviteit en zelfredzaamheid stimuleerden. Onderzoek wees namelijk uit dat migranten niet alleen niet konden zwemmen, maar dat veel islamitische vrouwen op geen enkele manier sportief actief waren. Navraag leerde dat deze vrouwen niet zozeer weinig sporten omdat ze het niet leuk vinden, maar vooral omdat ze bij hun pogingen actief te worden allerlei structurele en culturele problemen tegenkwamen (Hoolt 1987; Klein en Kleindienst-Cachay 2004). Juist zwemmen is een activiteit die populair is onder islamitische vrouwen, en die goed aansluit bij de badhuiscultuur (zie hoofdstuk 4 over de hammaam) zoals de meeste vrouwen die kennen uit hun

land van herkomst. In tegenstelling tot wat soms vooral door autochtonen gedacht wordt, verbiedt het geloof moslimvrouwen geen sportieve activiteiten. Voor mannen en vrouwen bepleit de islam juist zorg voor lichaam en ziel. In de koran wordt zwemmen, naast onder andere paardrijden en boogschieten, als geschikte gezondheidsactiviteit genoemd (Khattab 2004). Maar omdat de meeste openbare sportfaciliteiten zoals zwembaden gemengd zijn, en omdat de vereiste kleding daarbij (zwempak) voor islamitische vrouwen niet acceptabel is, is het voor veel moslimvrouwen niet mogelijk op een aanvaardbare manier te gaan zwemmen. Daarnaast worden sommige meisjes en vrouwen tevens door hun vader of man beperkt in hun bewegingsvrijheid.

Voor- en tegenstanders

De aparte uren voor (moslim)vrouwen in de grote steden konden aanvankelijk op steun van de lokale overheden rekenen. Ook de zwembaden waren vaak bereid om op verzoek van de gemeente hun minder rendabele uren voor moslimvrouwen te reserveren, omdat deze uren gesubsidieerd werden. Niet alleen deze uren werden trouwens van overheidswege gesubsidieerd; vele gemeenten en stadsdelen gaven en geven ook financiële ondersteuning aan speciale zwemuren voor mensen met beperkingen of ouderen. Subsidie is dus een beproefd instrument om groepen waarvoor het zwembad minder toegankelijk is, te stimuleren om toch te gaan zwemmen. Tijdens een forumdiscussie over etnische minderheden bij het zesde congres van de Nederlandse Vereniging van Zwembad-, Sport- en Recreatiemedewerkers (NVZ) in 1984, legde de heer Ravensteyn van de gemeente Rotterdam uit hoe verschillende etnische groepen hun eigen zwemuren kregen in de Rotterdamse baden:

> Als voorbeeld kunnen we noemen Turken en Marokkanen waar zaken als eer en schande, de eerbaarheid van de vrouwen, belangrijk zijn. Hoe ga je daar nou mee om? Ons dat afvragend ontdekten we dat er ook naturistisch zwemmen bestaat in Rotterdam en dat daar de gordijnen dicht konden en niet alleen voor de naturisten, maar ook voor de Turkse dames. Met bemiddeling van sportverenigingen vonden we vrouwelijke instructeurs (...). Een ander voorbeeld is, de Hindoestaanse Surinamers die ‘moonlight zwemmen’ heel leuk vinden (...). Op andere zwembaden wordt er bijvoorbeeld al een blokuurtje voor Turkse mannen ingesteld, want die vinden het kennelijk toch onprettig als ze alleen tussen al die Nederlanders zwemmen (...).
> Wat ik wilde voorhouden is dat (...) om de mensen van de algemene voorzieningen gebruik te laten maken, een tijdelijke drempelverlaging nodig is, maar daarna zul je ze echt in het diepe moeten gooien. Ja, in het diepe moeten duwen. Met alle risico's van dien. Ik zou het zeer betreuren als (...) Nederlanders zeggen van: ‘Ja, die mensen

> worden voorgetrokken, want zij krijgen extra subsidie.' (...) Het is maar een tijdelijke zaak, [ze krijgen] één, hooguit twee jaar een kleine ondersteuning.[9]

De verwachting dat na enkele jaren iedereen gezamenlijk zou zwemmen bleek echter een illusie. De discussie van twintig jaar geleden heeft nog niets aan actualiteit ingeboet, zoals onder andere blijkt uit recente schriftelijke vragen van Leefbaar Rotterdam aan het Collegebestuur over speciale uren voor moslimvrouwen (B&W Rotterdam 2004; *Rotterdams Dagblad*, 22 september 2004). Volgens fractievoorzitter Sörensen is er sprake van discriminatie omdat 'een groep bevoorrecht wordt op basis van religie'. Hij vroeg zich af hoeveel zwembaden speciale uren voor moslima's hebben ingeroosterd en wie deze uren betaalt. Uit de antwoorden van het college blijkt dat in negen Rotterdamse zwembaden een of meer openbare uren alleen toegankelijk zijn voor vrouwen en dat twee baden speciale uren voor moslimvrouwen kennen. In sommige gevallen voldoen ook de algemene damesuren aan de speciale toegangsvoorwaarden voor moslima's en is er geen mannelijk personeel aanwezig. Overal gelden gangbare entreetarieven. Voor de speciale moslimvrouwenuren worden de betreffende (twee) zwembaden afgehuurd tegen een regulier verenigingstarief. Het maakt zwembadmanagers vaak niet uit of het moslimvrouwen of nudisten zijn die hun zwembad willen huren, zolang mensen zich maar aan de regels houden. Sommige burgers zijn echter radicaal tegen afzonderlijke zwemuren voor moslimvrouwen. Hun principiële bezwaar geldt niet eens de eventuele subsidie van die zwemuren - ze lijken in ieder geval tegen te zijn. Naar aanleiding van de berichtgeving in het *Rotterdams Dagblad* geeft 'een Hollander' z'n hatelijke reactie op de rechts-extremistische site van Holland Hardcore:

> Aparte zwemuurtjes voor vrouwen; nog niet helemaal volledig conform de wil van Allah, er moeten vrouwelijke zweminstructeurs komen, ook dat is nog niet helemaal volledig naar de zin van Allah, zelfs de ramen moeten dus geblindeerd worden!!
> 't Is toch niet te geloven zeg!! Alsof die moslimvarkens bang zijn dat NLse mannen massaal geprikkeld raken van moslima's, whahahahaha, laat ons toch even hartstochtelijk lachen om zoveel grootschalige onzin. Als ze dan toch in zo'n rap tempo Europa willen volbouwen met van die kotskeeën, laten ze er dan gelijk een zwembad inbouwen, er is toch immers niets zaliger voor moslima's om in Allahs wateren rond te dartelen, me dunkt!!![10]

Het zijn echter niet alleen extremisten die problemen hebben met deze speciale zwemuren. Ook een lokaal krantenartikel in *BN De Stem* (4 augustus 2004) over een Turkse initiatiefneemster uit Etten-Leur die handtekeningen verzamelde voor een zwemuur dat voldoet aan islamitische voorwaarden, leidde tot veel negatieve reacties. De inhoud van de meeste berichten van de FOK!site, waar racistische of discriminerende uitlatingen verboden zijn, is sterk afkeurend.



Afb. 8.5 Vrijdagavond tussen 21.30 en 22.30 is het vanaf eind 2003 'Zwemmen voor vrouwen' in het zwembad van Soest. Het project is het resultaat van de samenwerking van de gemeente en twee stichtingen. Alle vrouwen zijn welkom op dit uur, dat niet toegankelijk is voor mannen. De kleuren van de badhanddoeken van deze bezoeksters lijken te suggereren dat zwemmen in de eenentwintigste eeuw inderdaad een nationale sport worden kan - waarvan niemand uitgezonderd hoeft te worden.

> '...en zo verandert het hier langzaam in een Islamitisch land.'
> 'ik zou als autochtoon, graag moslimvrije uren in het zwembad willen.
> eens kijken hoeveel handtekeningen ik onder die petitie krijg. maffe moslimwijfen'[11]

Hoewel veel zwembaden en sauna's speciale vrouwenuren hebben, toont slechts een enkeling begrip voor speciale maatregelen om deze of andere uren ook toegankelijker te laten zijn voor islamitische vrouwen.

> Maar mensen, het gaat toch om het geloof. Ik heb op zich best wel een beetje respect ervoor (...) ik weet wel dat het bij hun gewoon ondenkbaar is dat mannen (behalve hun eigen man) hen enigszins naakt zien. En dan denk ik: Gun iedereen een pleziertje, wat is nou een uurtje zwemmen? Ik denk juist dat dat de integratie ten goede komt, wat meer respect voor elkaars geloof.

Nog steeds worden gemeenten en zwembaden geconfronteerd met de wens van islamitische vrouwen om zonder mannelijke aanwezigheid te kunnen zwemmen. Op

lokaal niveau vindt de discussie steeds opnieuw plaats. Ze is er in het verharde politieke klimaat alleen maar grimmiger op geworden.

Onderhandelen

Aparte uren voor (moslim)vrouwen worden vrijwel nergens meer gesubsidieerd, maar ze kunnen ook zonder subsidie succesvol zijn. Dat blijkt onder andere uit de reeds tien jaar bestaande 'vrouwenmatinee' op vrijdagmiddag in sportfondsenbad Nijmegen-Dukenburg. Aanvankelijk werkte het zwembad daarin samen met welzijnsstichting Tandem, die ook de subsidie verschafte, maar sinds 2004 opereert het zwembad zelfstandig. Coördinatrice Annet Zijlstra geeft aan dat er vrouwen met zeer uiteenlopende etnische achtergronden in het zwembad komen, waaronder Nederlandse, Chinese, Turkse, Marokkaanse en Joegoslavische. De kosten liggen iets hoger dan voor reguliere openingstijden, maar naast 'vrij zwemmen' kunnen er zwem- en aquarobicslessen gevolgd worden en kan er gratis gebruik worden gemaakt van de sauna. Tevens vinden regelmatig speciale activiteiten plaats zoals een 'koekjesmiddag', waarbij de vrouwen zelfgemaakte deegwaren meenemen, of een 'kindermiddag', wanneer ook kinderen (jongens en meisjes) tot twaalf jaar mee mogen. Zijlstra stelt dat de middag meestal een zeer geslaagde happening is, maar dat er soms ook 'onderhandeld' moet worden. Zoals over de maximumleeftijd van de jongens tijdens de kindermiddag, waarbij moslimvrouwen aanvankelijk pleitten voor een maximumleeftijd van zes jaar. Hoewel er geen mannen aanwezig zijn, is een modern (hoog uitgesneden) badbak voor veel migrantenvrouwen te bloot. Wat zwemkleding betreft is echter veel toegestaan:

> Sommige vrouwen hebben een legging onder hun badpak of dragen een T-shirt. Er zijn ook vrouwen die zwemmen in bh en onderbroek. We hebben hier geen problemen mee, maar wanneer iemand in een groot los gewaad zou willen zwemmen, zouden we wel gaan praten, aangezien het zwemmen wel veilig moet blijven. Je ziet soms ook veranderingen als de vrouwen zich vrijer voelen. De meeste moslimvrouwen komen nu gewoon in badpak en dragen geen extra legging of shirt meer.

Uit dit citaat blijkt dat respect tegenover de in autochtone ogen soms 'vreemde' etnisch-religieuze omgangsnormen en -gewoonten van belang is om moslimvrouwen als klanten te bereiken en te behouden. Terwijl gekleed zwemmen een verplicht onderdeel is van het behalen van een zwemdiploma, valt in veel zwembaden het dragen van een T-shirt of *tight* niet onder 'reguliere badkleding' en is dit soms zelfs verboden. James (2000) laat in haar onderzoek onder adolescente meisjes in Australië zien dat ook veel 'witte' meisjes zich niet op hun gemak voelen in de reguliere, weinig verhullende, strakke zwemkleding, zodat ze bij voorkeur een extra T-shirt dragen of niet zwemmen. De afschaffing van de vroeger verplichte 'hansop' was een

bevrijding voor vrouwen, maar de moderne badmode is zeker niet alleen voor migrantenvrouwen bekleed met schaamte en onzekerheid.

Het belang van ‘interculturele communicatie’ wordt tevens benadrukt in de rijkserkende opleiding voor zwemonderwijzer, waar ‘allochtonen in het zwembad’ een apart moduleonderdeel is. In de opleidingstekst wordt weinig aandacht besteed aan aparte zwemuren voor (allochtone) meisjes en vrouwen, maar staat wel een speciale ‘tip’ over dit thema.

> Om allochtone vrouwen het gevoel te geven welkom te zijn in het zwembad kan je als zwembadmedewerker letten op de volgende zaken:
>
> overleg regelmatig met de vrouwen wat zij wenselijk vinden; gewoontes veranderen. Zo kan het zijn dat in het begin geen enkele man in het zwembad aanwezig mag zijn, dat later wel een man bij de kassa mag zitten en als de vrouwen hier goede ervaringen mee hebben opgedaan een man later ook in de zwemzaal mag komen;
> gun de vrouwen de tijd te wennen aan ‘onze gebruiken’, bijvoorbeeld het zwemmen in badkleding: stel niet meteen eisen, confronteer hen niet meteen met hun (andere) gewoontes. De kans is groot dat ze zich gekwetst voelen en afhaken;
> ‘onbekend maakt onbemind’. Laat de vrouwen ervaringen opdoen, laat ze dingen zelf meemaken zodat ze snappen waarom bepaalde afspraken en gebruiken gangbaar zijn (SOLC, Stichting Opleidingscentrum Landelijke Contactraad 1995, 54).

Naast het respect voor andere gewoonten komt hieruit ook naar voren dat de islamitische leefregels en omgangsnormen, als ze gerespecteerd worden, geleidelijk aan minder strikt zullen worden nagevolgd. De ontwikkeling van aparte zwemuren in het Sportfondsenbad Oost in Amsterdam laat niet alleen zien dat de zwembad-clientèle in de loop der tijd is ‘verkleurd’, maar ook dat het niet altijd eenvoudig is moslimvrouwen te bereiken en te behouden. Verandering blijkt gepaard te gaan met conflicten, en voortdurende communicatie en wederzijds begrip zijn voorwaarden voor succes.

Projecten in Amsterdam

> Zoals jullie weten is het voor een Moslimvrouw niet toegestaan in het bijzijn van mannen uit de kleren te gaan, dus zwemmen valt alvast af als een sport die zij kan beoefenen (...). Ik zou graag wat meer actief willen zijn om zo wat meer conditie te krijgen, en een sport waar wat actie en variatie in te vinden is, en verder wil ik - ijdel als ik ben - wat kilo'tjes kwijt zien te raken (...). Wie o wie kan me helpen, of heeft tips?
>
> Salaam ou alaikom, Misschien kan ik je helpen door te zeggen dat er elke zondag dameszwemmen is in het Sportfondsenbad in A'dam oost. En dan bedoel ik ook echt

> alleen voor moslimvrouwen. Je moet nl. ook met korte broek tot je knieën, dus het is echt islamitisch verantwoord. Salaam[12]

Net zoals Amsterdam een voorloper was op het gebied van openbare zwembaden aan het begin van de twintigste eeuw, was Amsterdam samen met Rotterdam aan het eind van de eeuw ook voorloper op het gebied van de invoering van zwemlessen die specifiek waren gericht op migrantenvrouwen. De gemeente stelde in 1983 twee 'allochtonenconsulenten' - Lesley Hellings en Peter Frey (later Willie Westerhof) - aan bij de dienst sport en recreatie. Vanuit stedelijke subsidiegelden werden diverse projecten op het terrein van 'allochtonen en sport' ondersteund, waaronder sportstimuleringsprojecten gericht op diverse groepen etnische minderheden en antidiscriminatieprojecten gericht op de (autochtone) 'reguliere' sport. De sportstimuleringsprojecten voor migrantenvrouwen - naast zwemlessen werden tevens fiets- en aerobicslessen geïnitieerd - stelden zich verschillende doelen, die zowel betrekking hadden op gezondheid als integratie. Bij het zwemmen ging het vanzelfsprekend ook om het voorkomen van verdrinking. Het Amsterdamse zwemlesproject ging in 1985 van start in het Marnixbad te Amsterdam-West, waar 45 Turkse vrouwen van 16 tot 50 jaar, verdeeld over acht groepen, een uur in de week zwemles kregen (Van Helm en De Leeuw 1987). Uit de evaluatie bleek dat de communicatiemiddelen die onder autochtonen gebruikelijk zijn (posters, advertenties in lokale krant, folders) weinig effectief waren. Migrantenvrouwen worden het best bereikt via mond-tot-mondreclame en via buurthuizen, maar ook artsen en migrantenmannen vormen belangrijke actoren in het bereiken en stimuleren van deze vrouwen. Vanwege de hogere organisatiegraad van Turkse Nederlanders werden Turkse vrouwen aanvankelijk beter bereikt dan Marokkaanse. In vijf van de negen overdekte Amsterdamse zwembaden, waaronder Sportfondsenbad Oost, werden alle beschikbare niet-rendabele zwemuren geclaimd voor deze zwemlessen en werden er noodzakelijke maatregelen getroffen, zoals het blinderen van ramen. Aanvankelijk was ook mannelijk personeel actief, maar toen de islamitische vrouwen zich hiertegen verzetten, werden alleen vrouwelijke instructrices ingezet. Net zoals de Hollandsche Dames Zwemclub in het begin van de twintigste eeuw succesvol was met hun zwemlessen aan minder bedeelde meisjes, waren de gemeentelijke zwemlesprojecten voor migrantenvrouwen ook zeer succesvol. Het 'watervrij' maken duurde meestal langer dan bij autochtone kinderen die zwemles krijgen - 'na een half uur praten gingen ze het water in' (Haalboom 1997) - maar de meeste vrouwen behaalden hun A-diploma. Veel vrouwen gingen verder voor het B- en C-diploma, waarna via een driejarige cursus ook islamitische instructrices werden opgeleid. In 1995 werd de stedelijke subsidiekraan voor categorale sportprojecten dichtgedraaid, verdween de allochtonenconsulent en bleek geen van de stadsdelen de speciale zwemlesuren voor (moslim)vrouwen in de Amsterdamse zwembaden voort te zetten. In 1993 was door Turkse mannen echter de eerste Amsterdamse islamitische zwemvereniging De Waterlelies opgericht, waarbij zich in 1995 zo'n tweehonderd vrouwen aansloten. Ze


BRON VAN GEESTKRACHT
Wie gezelligheid wil vinden,
Treft hier spoedig leuke vrinden!
Zwemmen maakt den geest loyaal
En het lichaam sterk als staal
Naar Olympiaansche sferen,
Zweeft de ziel bij 't droogmasseeren!
Knetterend, bij 't huiswaarts tijgen,
Voelt Ge drang naar daden krijgen!

Afb. 8.6 Aan het begin van de twintigste eeuw droomde tekenaar Bueno de Mesquita al van het zwembad als een plaats van verbroedering en vitaliteit.

begonnen in Amsterdam-Noord, maar huren momenteel uren in diverse baden in Amsterdam en Almere.

Ook in het Sportfondsenbad Oost ontstonden nieuwe initiatieven: een ‘regulier’ en een islamitisch initiatief.[13] Vanaf september 1996 huurt een Turkse zelforganisatie (eerst SICA, daarna Ufuk) het Sportfondsenbad Oost op de zondagavond en worden er zwemlessen gegeven aan moslimvrouwen. De stuwende kracht achter het ‘reguliere’ initiatief was sociaal-cultureel werker Ans Roels. Vanuit buurthuis Oosterpark is zij al meer dan tien jaar betrokken bij een gemeentelijk project dat gericht is op (psycho)somatische klachten van eerste-generatie Turkse vrouwen.

> Veel van die vrouwen zitten niet lekker in hun vel, ze bewegen heel weinig en hebben veel pijn. Ons doel is om zulke groepen deel te laten nemen aan de samenleving en hun grenzen te laten verleggen. Daartoe moet je ze niet dwingen, maar je moet ze uitnodigen. De vrouwen opperden zelf zwemmen als een van de mogelijkheden om actief te zijn. Omdat het hele subsidiebeleid was ingestort, bestonden op dat moment nergens in Amsterdam speciale zwemlesprojecten waar ook moslimvrouwen terecht konden.

Daarbij kwam dat de algehele gezondheidssituatie van bewoners in Oost slecht was en Roels het zwemmen ook zag als een goede activiteit om contacten te leggen tussen mensen van verschillende culturen: ‘dat autochtone en allochtone vrouwen elkaar in het bubbelbad zouden kunnen ontmoeten’. Zelf had ze geen goede herinneringen aan haar zwemlessen van vroeger - met zo'n man met een haak langs het bad - en wist ze ook van andere autochtone vrouwen dat die belangstelling hadden voor (les)zwemmen zonder mannen. Ze plaatste een oproep in het programmaboekje van het buurthuis - ‘vind je het leuk om te gaan zwemmen met vrouwen?’ - en ontving een enorme stroom telefoontjes, waaronder ook veel van niet-islamitische vrouwen. Hoewel het enthousiasme van de vrouwen groot was, bleek de door Roels ingeslagen weg niet zonder hobbels. Ze ging praten met de toenmalige manager van het zwembad, zocht contact met het stadsdeel en liet de directeuren van Stichting Welzijn Oost, Stichting Maatschappelijke Dienstverlening en Samenlevingsopbouw (MDSO) en het Riagg een brief ondertekenen. Voorts vonden diverse vergaderingen plaats met vertegenwoordigers van welzijn, vrouwenwerk, migrantenwerk en de centrale stad Amsterdam.

> Er was veel scepsis, je kreeg vreemde discussies en het leek allemaal te verzanden in eindeloos gepraat. Ze kwamen met cijfers uit het verleden waar uiteindelijk toch niet zoveel vrouwen kwamen. Uiteindelijk heeft het twee jaar geduurd om het voor elkaar te krijgen.

Op 12 maart 1996 ging een proef van start, die werd gesubsidieerd door de gemeente. Ongeveer een maand lang was het instructiebassin van het zwembad beschikbaar

voor het experiment. Roels had een wachtlijst aangelegd van enkele honderden vrouwen. Omdat ze zich moest bewijzen, besloot ze de eerste keer bewust meer vrouwen mee te nemen dan er eigenlijk in het bad pasten: ‘Ze zaten echt als haringen in het water.’

Dat de zwemuren inspeelden op een grote behoefte van veel islamitische vrouwen, en dat diverse medewerkers positief reageerden op de veranderende samenstelling van het zwembadpubliek, nam niet weg dat anderen er onwelwillend tegenover stonden. Een van de belangrijkste knelpunten was de mentaliteit van de zwembadmedewerkers. Regelmatig liepen er mannelijke personeelsleden of werklieden rond en werden er kwetsende of discriminerende opmerkingen gemaakt. Ook de prijs was een hoge drempel voor veel vrouwen. Hoewel Roels alle vrouwen, ongeacht hun afkomst, wilde stimuleren mee te doen, werd in de wandelgangen al gauw gezegd dat het om zwemmen voor buitenlandse vrouwen ging. Het waren echter niet alleen de onderhandelingen met ambtenaren en personeel die soms stroef verliepen. Het maken van duidelijke afspraken met de overwegend Turkse en Marokkaanse cursistes bleek eveneens geen eenvoudige opgave.

> Vrijwilligers van het buurthuis die Turks en Marokkaans spraken gingen mee om de vrouwen te begeleiden. Om te leren hoe ze een kaartje moesten kopen en te onderhandelen over betaling voor de keren dat ze niet konden komen, bijvoorbeeld als ze ziek of ongesteld waren. Het lukte in het begin niet om de vrouwen de kledinglockers te laten gebruiken. Een aantal vrouwen zwom met vilten maillots, zodat het filter van het zwembad extra veel te verduren had. Wij hebben ons er heel lang tegenaan bemoeid. Mijn Marokkaanse collega Touria en ik hebben een brief geschreven met huisregels, die we aan iedereen uitdeelden, maar het hielp niet. Toen hebben wij een keer alle kleren van de tribunes in vuilniszakken gestopt. Ook onderhandelden we met de manager: wij pakken de vrouwen aan om ze aan de regels te houden en jij zorgt dat je medewerkers zich gedragen.

Ondanks de lange weg en de moeizame onderhandelingen gaf het project uiteindelijk veel voldoening. Op de eerste diploma-uitreiking was de stadsdeelvoorzitter aanwezig en werden de vrouwen extra in het zonnetje gezet. Na het behalen van hun diploma bleven veel voormalige cursisten komen op de vrouwenmiddag, om zonder mannelijke aanwezigen ‘vrij’ te zwemmen: baantjes te trekken in het diepe bad of gebruik te maken van de andere faciliteiten. Roels' Marokkaanse collega Touria Sbaa is een van de vrouwen die in 1997 - voordat ze er vanuit het buurthuis bij betrokken raakte - meededen aan het zwemproject:

> Omdat ik als kind bijna verdronken ben had ik waterangst. Ik heb eerst maanden lang aan de kant gezeten voordat ik het water echt in durfde om met de lessen mee te doen. Nu zwem ik nog regelmatig met mijn zoontje. De afwezigheid van mannen was voor mij vanuit religieuze overtuiging niet noodzakelijk, maar het scheelde wel



Afb. 8.7 In het informatieblaadje ‘Het Sportfondsenbad komt!’ uit 1927 wordt het aantrekkelijk vooruitzicht van een zwemmende natie voorgesteld - vooral nu het overdekte bad het zwemmen zoveel aangenamer zal maken. Ook deze tekening is van D.A. Bueno de Mesquita, die talloze schitterende tekeningen en strips maakte over de geneugten van het overdekt zwemmen.

> dat ik me niet echt bekeken voelde. Met mannen erbij had ik misschien wel nooit het water in gedurfd. Maar ook veel Nederlandse vrouwen voelden zich vrijer.

Ondanks het succes werd de dinsdagmiddag om ‘logistieke redenen’ na de zomer in 2003 afgeschaft en geïntegreerd met het reeds decennia bestaande ‘damesuur’ op de woensdagochtend, van 10.30-12.00 u. De huidige manager, Menno Valk, geeft aan dat het stadsdeel extra schoolzwemuren wilde, waarna de dinsdagmiddag het enige dagdeel bleek met slechts één activiteit, die bovendien ‘verplaatsbaar’ was.[14] Een duidelijk inzicht in bezoekerscijfers heeft hij niet: ‘Wel geldt in het algemeen dat niet alle vrouwen van de dinsdag naar de woensdag gegaan zijn.’ De zweminstructrice bevestigt dat de woensdagochtend vooral voor vrouwen met jonge schoolgaande kinderen moeilijker is in te plannen.

De meeste cursisten zijn migrantenvrouwen, maar het merendeel van de vrije zwemmers is autochtoon. Dat de belangstelling voor de vrouwenzwemlessen onverminderd groot is blijkt uit de wachtlijst van een half jaar. Momenteel krijgen elke week zo'n tien cursisten les. Eerst in het instructiebad, waarna ze na verloop van tijd onder begeleiding naar ‘het diepe’ verhuizen. Daarnaast trekken op het vrouwenuur zo'n veertig, hoofdzakelijk witte vrouwen baantjes in het zwembad of maken ze gebruik van het warmere en ondiepe recreatiebad. Veel migrantenvrouwen dragen een tight of shirt onder hun badpak. Het is de taak van de caissière mannelijke bezoekers die willen zwemmen of kijken de toegang te ontzeggen. Volledig ‘islamitisch verantwoord’ zijn deze openbare vrouwenuren niet. Zo mogen leveranciers wel naar binnen, en die blijven vaak wel even staan kijken in de hoek op de eerste verdieping bij het managerskantoor, van waaruit goed zicht is op het zwembad. Sommige cursisten of vrije zwemsters klagen hier over, anderen komen gewoon niet meer terug.

Leden van de vereniging De Watervrienden, die het bad huren tijdens het uur dat aan het vrouwenzwemmen voorafgaat, vinden de voorwaarden van moslimvrouwen onzin. Voortgekomen uit een ‘huisvrouwengroep’, vormen ze inmiddels een ‘seniorengroep’, waartoe ook enkele mannelijke instructeurs en leden behoren. Sommige islamitische vrouwen nemen via deze vereniging zwemles, mede omdat dit goedkoper zou zijn dan de lessen van het zwembad. Deze vrouwen dienen zich wel aan te passen aan de clubregels, waaronder de kledingregel dat vrouwen alleen een badpak dragen, zonder tight of shirt. Dat Inge de Bruijn in een aërodynamisch badpak van enkel tot pols gehuld is, doet daar niets aan af: ‘Ze moeten eerst maar eens in een gewoon badpak leren zwemmen.’ Deze kledingeis lijkt meer ingegeven door traditie en angst voor ‘het vreemde’ dan uit veiligheids- of hygiënische overwegingen. Ook over de ‘mannenvrije’ voorwaarde van moslimvrouwen en hun loyaliteit zijn deze Watervriendengroep niet te spreken.

> Als vereniging hebben wij verschillende van die Turkse zweminstructrices gratis opgeleid die nu elders tegen betaling les geven aan moslimvrouwen. Dat klopt toch

> niet, terwijl wij allemaal vrijwilligers zijn. We stellen nu ook eisen: of ze moeten enkele jaren blijven of de opleiding terugbetalen.

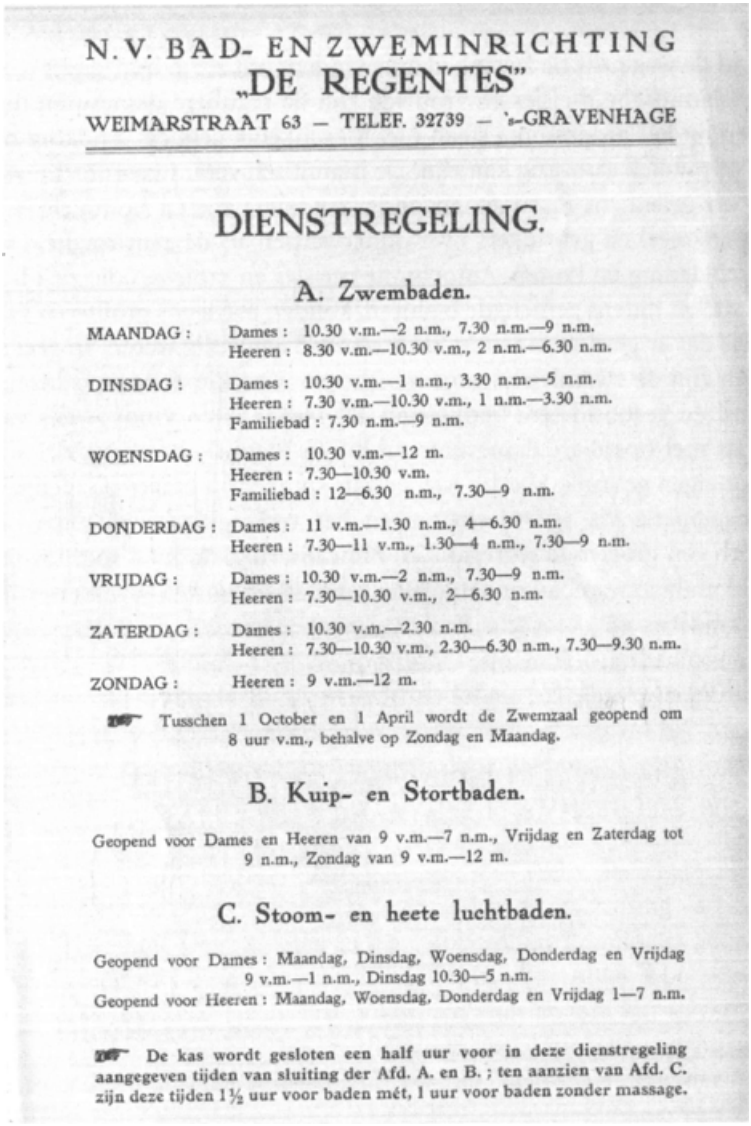
Ze zijn gewend na het zwemmen een kopje koffie te drinken bij de kiosk, van waaruit je uitkijkt over het zwembad. Sommigen leden doen dat al meer dan dertig jaar en vinden het onzin dat hun mannen zich zouden moeten aanpassen door minder in het zicht te gaan zitten, met de rug naar het zwembad toe, zodat islamitische vrouwen zich niet bekeken voelen. De manager begrijpt hun kritiek:

> Tolerantie moet van beide kanten komen. Vanuit het zwembad houden we rekening met de wensen van de vrouwen. Als er bouwvakkers zijn, nemen ze dan pauze en ook het mannelijk personeel blijft binnen. Dan moeten de vrouwen ook niet moeilijk doen over twee oudere mannen van een zwemvereniging die nog een kwartiertje koffie drinken. Wanneer de vrouwen hier wel problemen mee hebben kunnen ze altijd lid worden van de door Turken gerunde zwemclub die het bad op zondagavond afhuurt.

Dat is dan ook wat sommige vrouwen doen, met als gevolg dat ze zich ook in het zwembad in een volledig islamitische context begeven. De Turkse stichting Ufuk organiseert de avond, eerst zwemmen meisjes en vrouwen, daarna is het mannenuur. In tegenstelling tot de openbare uren, wanneer een T-shirt en tight onder het zwempak toegestaan is, is een knielange tight op de zondagavond verplicht. Elke zondag verzamelen rond 18.15 de vrouwen zich al voor de ingang van het bad. Wanneer de deuren open gaan, stromen zo'n vijftig moslimvrouwen naar binnen, veel Turkse, maar ook Marokkaanse en andere islamitische vrouwen. De negentienjarige Reyhan Yilmaz en haar moeder, die de avond organiseren, zijn elke zondag aanwezig. Reyhan volgde de eerste drie modules van de nationale zwemopleiding en extra bedrijfshulpverlening (BHV) en EHBO-cursussen. Daarmee is zij de verantwoordelijke persoon met de noodzakelijke diploma's die een voorwaarde zijn om zwemles te mogen geven (ABC-diploma) en het bad te kunnen huren:

> Ik moet er dus altijd zijn, ook als ik ziek ben. Ik vond de opleiding best zwaar, maar ook leuk om te doen en ik heb inmiddels al zo'n 200 meisjes en vrouwen begeleid om voor een diploma te mogen afzwemmen.

Het bestaan van deze aparte zwemuren voor moslimvrouwen draagt ontegenzeglijk bij aan een grotere zwemvaardigheid en groter zwemplezier bij veel islamitische vrouwen. De aparte uren waren voor vrouwen zoals Reyan een inspiratie om zwemlerares te worden. Helaas ontmoeten autochtone vrouwen deze ‘vreemde’ zwembadgebruikers echter niet meer.



N.V. BAD- EN ZWEMINRICHTING
„DE REGENTES"
WEIMARSTRAAT 63 — TELEF. 32739 — 's-GRAVENHAGE

DIENSTREGELING.

A. Zwembaden.

MAANDAG :	Dames :	10.30 v.m.—2 n.m., 7.30 n.m.—9 n.m.
	Heeren :	8.30 v.m.—10.30 v.m., 2 n.m.—6.30 n.m.
DINSDAG :	Dames :	10.30 v.m.—1 n.m., 3.30 n.m.—5 n.m.
	Heeren :	7.30 v.m.—10.30 v.m., 1 n.m.—3.30 n.m.
	Familiebad :	7.30 n.m.—9 n.m.
WOENSDAG :	Dames :	10.30 v.m.—12 m.
	Heeren :	7.30—10.30 v.m.
	Familiebad :	12—6.30 n.m., 7.30—9 n.m.
DONDERDAG :	Dames :	11 v.m.—1.30 n.m., 4—6.30 n.m.
	Heeren :	7.30—11 v.m., 1.30—4 n.m., 7.30—9 n.m.
VRIJDAG :	Dames :	10.30 v.m.—2 n.m., 7.30—9 n.m.
	Heeren :	7.30—10.30 v.m., 2—6.30 n.m.
ZATERDAG :	Dames :	10.30 v.m.—2.30 n.m.
	Heeren :	7.30—10.30 v.m., 2.30—6.30 n.m., 7.30—9.30 n.m.
ZONDAG :	Heeren :	9 v.m.—12 m.

☞ Tusschen 1 October en 1 April wordt de Zwemzaal geopend om 8 uur v.m., behalve op Zondag en Maandag.

B. Kuip- en Stortbaden.

Geopend voor Dames en Heeren van 9 v.m.—7 n.m., Vrijdag en Zaterdag tot 9 n.m., Zondag van 9 v.m.—12 m.

C. Stoom- en heete luchtbaden.

Geopend voor Dames : Maandag, Dinsdag, Woensdag, Donderdag en Vrijdag 9 v.m.—1 n.m., Dinsdag 10.30—5 n.m.
Geopend voor Heeren : Maandag, Woensdag, Donderdag en Vrijdag 1—7 n.m.

☞ De kas wordt gesloten een half uur voor in deze dienstregeling aangegeven tijden van sluiting der Afd. A. en B. ; ten aanzien van Afd. C. zijn deze tijden 1½ uur voor baden mét, 1 uur voor baden zonder massage.

Afb. 8.8 Uit deze Dienstregeling van 'De Regentes', zweminrichting in Den Haag, wordt duidelijk dat dames en heren in de jaren twintig nog volop apart zwommen.

Tot slot

In dit hoofdstuk zagen we dat de komst van migranten in Nederland van invloed is op de veranderingen in de sportwereld, meer specifiek de zwemwereld. Terwijl 'zwarte' zwemmers nog steeds een uitzondering vormen op het (inter)nationale toneel van het wedstrijdzwemmen, weten steeds meer burgers met een migranten-

achtergrond de weg naar de zwembaden te vinden, wat ze op hun ‘eigen wijze’ doen. Voor veel islamitische meisjes en vrouwen zijn de reguliere damesuren die bij veel zwembaden op het programma staan niet toegankelijk genoeg, omdat er mannelijk personeel of publiek aanwezig kan zijn. De islamitisch verantwoorde vrouwenzwemuren hebben geleid tot discussie en onderhandeling tussen bestuurders, burgers, zwembadpersoneel en gebruikers over onderwerpen als de aanwezigheid van mannen, ‘inkijk’, kleding en kosten. Autochtone meisjes en vrouwen die zich bekeken of onprettig voelen tijdens gemengde baduren, konden eveneens profiteren van de islamitische eis dat er geen mannen in het zwembad aanwezig waren. In veel stedelijke zwembaden zijn de zwemlessen voor moslimvrouwen die door de gemeente waren aangestuurd en gesubsidieerd verdwenen. De laatste jaren vindt steeds vaker integratie plaats met openbare damesuren en huren islamitische organisaties zwembaden af voor eigen gebruik. Hierbij is enerzijds sprake van maatschappelijke integratie en emancipatie via sportdeelname en het verenigingsleven, maar anderzijds voltrekt zich een groeiende segregatie en radicalisering, doordat moslim-migranten zich nu ook in het zwembad onder geloofsgenoten terugtrekken, en doordat islamitische badtradities en -voorschriften nu strenger worden toegepast. Hoe minder rekening zwembaden tijdens openbare vrouwenuren houden met de wensen van islamitische vrouwen, des te minder etnische menging te water.

Agnes Elling

Eindnoten:

1 Ik wil graag alle mensen en organisaties bedanken die me bij het schrijven van dit hoofdstuk hebben geholpen: Ans Roels, Lesley Hellings, Reyhan Yilmaz, Touria Sbaa, Annet Zijlstra, de zwemverenigingen De Watervrienden, De Waterlelies en 't Y, het Sportfondsenbad Amsterdam Oost, in het bijzonder Menno Valk en Willem Verwoerd, Sportfondsen Nederland en het Nationale Zwem Informatie- en Documentatiecentrum te Driebergen.
2 Uit gesprekken die voor dit hoofdstuk met de betrokkenen werden gevoerd.
3 Meer dan negentig procent van de KNVB-leden is van het mannelijk geslacht (NOC*NSF, 2004).
4 Op basis van een eigen bewerking van de door het SCP (via Koen Breedveld) beschikbaar gesteld AVO gegevens uit 1999. Ook wanneer een hogere frequentie (minimaal 12 maal per jaar) als uitgangspunt genomen wordt, staat zwemmen op de eerste plaats, gevolgd door fitness (NOC*NSF, 2002). Onder volwassenen is fitness de zwemsport overigens in veel gemeenten al voorbij gestreefd als meest beoefende sport (Hoyng e.a. 2003; Gemeente Amsterdam/DMO, 2004).
5 De Surinaamse Anthony Nesty is de mannelijke tegenhanger van Brigitha. Hij had een nog grotere impact als zwarte zwemmer toen hij in 1988 goud won op de 100 m vlinderslag tijdens de Olympische Spelen in Seoul.
6 Oorspronkelijke brief in bezit van het Zwem Informatie- en Documentatiecentrum te Driebergen.
7 Gebaseerd op website-informatie, o.a. via http://www.sportfondsen.nl en lokale websites en telefonische navraag.
8 Zie o.a. De Knop e.a. (1996); Hoolt (1987); Klein en Kleindienst-Cachay (2004); Zaman (1997).
9 Uit verslag (n.n.) van 6de NVZ congres, 3 maart 1984 te Utrecht, 77.
10 http://www.holland-hardcore.com.
11 http://frontpage.fok.nl.
12 Conversatie op chat-site van Marokko Community, 15 februari 2004.; http://www.forums.marokko.nl.
13 Sportfondsen Nederland is nog steeds verantwoordelijk voor de exploitatie van het Amsterdamse Sportfondsenbad Oost, maar heeft geen algemeen beleid op het gebied van specifieke

doelgroepen, zoals islamitische vrouwen. Volgens hen liggen de verantwoordelijkheden voor het instellen van aparte doelgroepenuren primair bij de afzonderlijke gemeenten waar de sportfondsenbaden zich bevinden.

14 Het schoolzwemmen voor basisschoolkinderen dat het stadsdeel coördineert was aanvankelijk ook gescheiden voor jongens en meisjes, maar is inmiddels allemaal gemengd. Verder krijgen alle nieuwkomers in Oost zwemles via het stadsbrede project Topscore, waarbij voor meisjes uit het voortgezet onderwijs ook de mogelijkheid bestaat om apart van jongens te leren zwemmen.

De strijd om Zwarte Piet
9. Het feest

Het is een kwestie van maar enkele jaren geweest. Op 1 juli 2002 werd in het Oosterpark in Amsterdam in aanwezigheid van koningin Beatrix en minister-president Kok het Nationaal Monument Slavernijverleden onthuld. Met een petitie aan het kabinet was daartoe nog maar in 1998 het initiatief genomen door de Afro-Europese Vrouwenbeweging Sophiedela. Weer even eerder, in 1995, was op het Amsterdamse Surinameplein de afschaffing van de slavernij door Nederland, op 1 juli 1863, voor het eerst publiek in Nederland herdacht. Dit was ongetwijfeld beïnvloed door het besluit in 1993 van de Surinaamse regering om de dag van 1 juli, die in de voorafgaande drie decennia het karakter had gekregen van een meer algemene 'Dag der Vrijheden', weer toe te spitsen op de herdenking van de afschaffing van de slavernij en voortaan 'Keti Koti Dey' te laten heten (Gobardhan-Rambocus 2004). Zonder dat er in Nederland veel discussie voor nodig was bleek er, althans op beleidsniveau, in zeer korte tijd draagvlak gecreëerd te kunnen worden 'om het slavernijverleden een zichtbare plek te geven in onze samenleving', zoals minister Van Boxtel zei op 1 juli 2001 in Rotterdam ter gelegenheid van de 'Nationale dag der Bezinning, Afschaffing Slavernij'. Daarbij gaat het niet louter om terugblikken. Van Boxtel stelde vast dat in het huidige Nederland, zo lang na de afschaffing, nog steeds 'bewust of onbewust kleurbarrières aanwezig' zijn. Tegelijkertijd wees hij erop dat ervaringen van alledaags racisme niet eenduidig hoeven te zijn. 'Als je lid bent van een minderheidsgroep en je je niet gemakkelijk voelt in je omgeving, dan kan zoiets als elkaar dwars zitten in welke vorm dan ook een totaal andere lading krijgen dan wellicht bedoeld.'[1]

Slavernij en Zwarte Piet

Met deze uitspraak had Van Boxtel ook stelling kunnen nemen in een ander, eveneens door zwarten geagendeerd debat: dat over de plaats en betekenis van de figuur van Zwarte Piet in het Nederlandse sinterklaasfeest (Booy 2003; Blakely 1993, 39-49). Maar anders dan die over het slavernijmonument, duurt deze discussie niet alleen al verscheidene decennia, ze is ook nog steeds niet afgesloten met een, vanuit zwart perspectief, tastbaar en positief resultaat. (De termen zwart en wit worden hier alleen in attenderende zin gebruikt: er zijn ook 'witten' die de 'zwarte' visie op Zwarte Piet delen, en omgekeerd, vergelijk bijvoorbeeld Pilkington 2003, 171-174. En er zijn natuurlijk allerlei variaties in standpunt.) Een belangrijke verklaring voor dit verschil in uitkomst is dat er bij het monument (waarvan ook het Nationaal Instituut Nederlands Slavernijverleden en Erfenis (NINSEE) deel uitmaakt) twee duidelijke gesprekspartners waren: de overheid en het Landelijk Platform Slavernijverleden, waarin diverse Surinaamse en Antilliaans-Arubaanse organisaties vertegenwoordigd waren. Beide partijen konden het, weliswaar niet zonder enige strubbelingen, betrekkelijk snel eens worden. De politieke bekwaamheid van de voorzitter van het Platform, de Haagse gemeenteambtenaar Barryl Biekman, speelde daarbij een faciliterende rol.

Wanneer gesproken wordt over een verandering in het sinterklaasfeest liggen de zaken echter anders.[2] 'Zo gaat dat niet met folklore, je verandert haar niet per decreet,' schreef Anil Ramdas al (Ramdas 1996, 20). Een eenduidig platform voor overleg over het feest ontbreekt, anders dan de publieke ruimte en de media. Het Landelijk Bureau Racismebestrijding had misschien die rol kunnen vervullen, maar gaf op het punt van Zwarte Piet niet thuis.[3] Al zijn er enkele organisaties die zich inzetten voor het (behoud van het) sinterklaasfeest, zij pretenderen niet te spreken namens de sinterklaasvierders in Nederland. Maar het succes van de officiële erkenning van het slavernijverleden en de daaraan verbonden spijtbetuiging namens de Nederlandse regering heeft de tegenstanders van Zwarte Piet op dubbele wijze geïnspireerd.

In de eerste plaats verschafte die een aanvullende legitimatie om Zwarte Piet, racisme en slavernij op een lijn te stellen. Van alle drie konden zwarten zich als slachtoffers beschouwen. Zo antwoordde Barryl Biekman bijvoorbeeld op de vraag of er zonder slavernij geen racisme zou bestaan hebben:

> Misschien, maar een deel van het racisme van nu stamt in elk geval uit de slavernij. Het Sint Nicolaas-feest bestaat nog steeds! Dat komt uit die periode. Een witte baas en zijn lollige, vieze, domme, krompratende zwarte knechten. Vijf december is een hel voor zwarte kinderen. Ze worden op straat zwarte Piet genoemd. De beelden die met het feest worden gecreëerd zijn racistisch. Het kwaad uit de periode van slavernij is nog steeds niet ten volle bestreden.'[4]

Oproepen tot een algehele boycot van het feest achtte zij niet opportuun. Zij wil 'de Nederlanders alleen bewust maken van de als kwetsend en racistisch ervaren elementen ervan. Eigenlijk is het feest niet meer van deze tijd' (*Haagsche Courant*, 22 november 2003).

Daarnaast realiseerden zwarte organisaties zich dat zij de parlementair-politieke strategie ook bij hun strijd tegen Zwarte Piet konden proberen te kopiëren. Op initiatief van de afdeling Nederland van het Global African Congress werd op 25 november 2003 namens een tiental andere organisaties, waaronder het Landelijk Platform Slavernijverleden, aan een aantal Tweede-Kamerleden de petitie 'Afschaffing Zwarte Piet' overhandigd. Daarin worden kabinet en beide Kamers opgeroepen, aldus het persbericht,[5] om 'actie te ondernemen ten aanzien van tradities die elementen bevatten die racisme bevorderen', zoals het Nederlandse sinterklaasfeest met zijn Zwarte Piet, en daarmee 'schade toebrengen' aan de zwart-Afrikaanse gemeenschap. Immers, aldus Celestine Robles van een van de deelnemende organisaties, het sinterklaasfeest

> werkt een negatieve beeldvorming in de hand bij kinderen ten aanzien van zwarte Nederlanders van Afrikaanse afkomst, te weten de projectie van een superieur wit 'ras' uitgedrukt als de goedheiligman Sint Nicolaas tegenover een inferieur zwart 'ras' neergezet als de domme zwarte hulppiet, waardoor de superioriteit versus inferioriteit gedachte hoogtij viert. We moeten onze kinderen beschermen tegen dit kwalijke feest. (zie vorige noot)

Mocht aan de petitie geen gehoor worden gegeven, dan overwoog het GAC eveneens petities aan te bieden aan het Europese parlement en de Mensenrechtencommissie van de Verenigde Naties. Even leek het erop dat het eerste al niet meer nodig was, toen berichten verschenen dat afschaffing van het 'impliciet racistische' sinterklaasfeest al op de agenda van de Europese Unie stond; het ging hier echter om een vakkundige en geloofwaardige grap.[6] Deze op besluitvorming gerichte acties, op tot nu toe in ieder geval nog nationaal niveau, vormen het voorlopig hoogtepunt van een beweging tot beïnvloeding van de publieke opinie die al begon eind jaren zestig.

Verzet tegen Zwarte Piet in de jaren 1960 en 1970

De beweging werd geïnitieerd door witte mensen. Verwonderlijk is dat niet. Er waren wel Surinamers en Antillianen in Nederland, maar hun aantal was tot de jaren 1980 nog betrekkelijk gering. Met de figuur van Zwarte Piet kwamen zij evenwel al vroeg in aanraking. Opmerkelijk is dat een aantal Surinaamse schepelingen bereid was om als Zwarte Piet mee te lopen bij de eerste intocht van Sinterklaas in Amsterdam in 1934 (Gajentaan 1972, 105). Ook buiten die context werden in de jaren



Afb. 9.1 Voor de intocht van Sinterklaas in Amsterdam in 1934 bleek een aantal Surinaamse schepelingen bereid een Zwarte-Pietenpak aan te trekken. Hoe ze daartoe zijn overgehaald en wat hun bewoog zich daarvoor te lenen, zal wel altijd onbekend blijven. Aan hun beduusde gezichten valt af te lezen dat ze zich de consequentie daarvan waarschijnlijk onvoldoende hadden gerealiseerd.

1930 zwarten en de figuur van Zwarte Piet direct met elkaar geassocieerd. De Surinamer Frans Vroom herinnerde zich:

> Liep je bijvoorbeeld door een volksbuurt, dan kreeg je al snel een hele sliert kinderen achter je aan, die allemaal schreeuwden: Zwarte Piet, Zwarte Piet. Soms gooiden ze met stenen, maar ondanks alles geloof ik toch niet dat dat kwaad bedoeld was. Ik hoefde alleen maar te blijven staan en hihi te zeggen of ze renden hard weg.' Ook toen hij op het Leidseplein wandelde was er een kind dat zei: 'Kijk, daar heb je Zwarte Piet.' 'Nee hoor,' zei een andere jongen, 'Zwarte Piet bestaat niet. Laat je niets wijsmaken, laat die meneer met rust. Hij doet je toch niets?' Dat voorval heeft zo'n geweldige indruk op me gemaakt, dat ik het nooit zal vergeten.

Al nam Vroom het naroepen niet al te zwaar op, hij bekende toch ook dat hij 'er flauw van' werd (Kagie 1989, 26). De Surinamer Humphrey Mijnals, die in de jaren 1950 speelde voor de Utrechtse voetbalclub Elinkwijk, had in het algemeen geen last van discriminatie. 'Alleen rond Sinterklaas was het moeilijk. Dan dachten kinderen dat je Zwarte Piet was.'[7] Begin jaren zestig waren er in Amsterdam weinig Surinamers. 'Nou, tegen Sinterklaas was het verschrikkelijk. Zwarte Piet noemden ze je dan als kind' (Essed 1988, 57). Blakely stelt echter:

> Some Surinamer men (...) before the recent influx recall how they would good-naturedly smile and play the role when during the period of the Sinterklaas celebration Dutch children would take them to be Zwarte Piet. (Blakely 1993, 48).

Schaarse gegevens als deze laten zien wat er gebeurt als de figuur van Zwarte Piet het kader bepaalt van de relatie tussen zwarten en witten: een ongemakkelijkheid, die aan beide kanten nu eens minder, dan meer nadrukkelijk benoemd en erkend werd.

In de loop van de jaren zestig kregen de houdingen van zwarten en witten duidelijker contouren, zeker onder witten. Een vroeg voorbeeld van het besef dat in de figuur van Zwarte Piet racistische denkbeelden doorgegeven worden is een interview met M.C. Grünbauer over haar, duidelijk op het 'witte fietsenplan' van Provo geïnspireerde 'Witte Pietenplan' in *Panorama* in 1968 (De Vries 1966, 26-28). Het was volgens haar 'niet langer verantwoord ons aloude Sint-Nicolaasfeest in de huidige vorm te blijven vieren. Graag zou ik de Zwarte Pieten veranderd zien in Witte Pieten.' Terwijl de slavernij al meer dan een eeuw is afgeschaft

> blijven wij maar doorsukkelen met de oude traditie de neger als slaaf voor te stellen. (...) De machtige Blanke Meester zit op zijn schimmel of op zijn troon. Piet moet lopen of zware zakken sjouwen en hij mag naast de troon op een krukje zitten aan de voeten van zijn baas.

Sinterklaas komt uit Spanje, toch spreekt hij vloeiend Nederlands. 'Maar hij wordt vergezeld door Pieten die hier ook al eeuwen komen en nog nooit behoorlijk Nederlands hebben leren spreken. Dus moeten ze wel heel dom zijn!' Uit een sinterklaasboekje lichtte zij de zin: '"Die [Pieten] hadden wel griezelige zwarte gezichten, maar ze lachten toch vriendelijk." Hieruit volgt dat iedere neger een griezelig zwart gezicht heeft.' Met Witte Pieten

> benadelen we niemand. Wel doen we heel velen er een enorm plezier mee, want in wezen stellen wij met Zwarte Piet een neger voor aan onze kinderen en wel op een manier, die hun hun hele leven bijblijft. Wij laten hen pret beleven ten koste van een ander ras.

Zij noemde dit een 'onrecht' (*Panorama*, 7 december 1968). Over haar plan schreef ze brieven naar organisatoren van sinterklaasfeesten en jarenlang ook naar de hoofd-Piet bij de door de televisie uitgezonden aankomst van Sinterklaas (*Winschoter Courant*, 18 november 1982).[8] Ze vertelde dat ze reacties kreeg als 'Je hebt wel gelijk; ik heb er nooit over nagedacht. En dáár gaat het om! Wij moeten eens wakker worden geschud!' (*Panorama*, 7 december 1968). Maar anderen deden haar voorstel af als 'dat zachteiïge, sentimentele, overtrokken idealisme van zwart/wit gedoe' (*Algemeen Handelsblad*, 4 december 1968).



Afb. 9.2 Al in de jaren zestig werden er alternatieven voorgesteld voor de figuur van Zwarte Piet. Het ‘witte fietsenplan’ van de Amsterdamse provo's inspireerde mevrouw M.C. Grünbauer tot haar ‘Witte Pietenplan’. Daarmee bracht ze mensen weliswaar aan het denken, maar veel effect sorteerde haar initiatief niet.

Vooral kleuterscholen bleken enthousiast over Grünbauers ideeën, ‘weliswaar uit de overweging dat we de kleintjes niet bang moeten maken, maar dat leidt tot hetzelfde doel’. In de loop van de jaren zestig stond het griezelige karakter van zowel Sinterklaas als Zwarte Piet inderdaad onder druk. In 1964 gooide tv-Sinterklaas Adri van Oirschot de zak voor de stoute kinderen ostentatief in zee, schafte de roe af en verbood zijn Pieten krom te praten (*Trouw*, 22 november 1986). Complementair aan deze ontwikkeling, ook zichtbaar in sinterklaasverhalen, was dat Piet grappiger werd en een clownesk karakter kreeg (Berends 2000, 2001; Ghesquiere 1989, 137-138, 141-142). Tegen zijn Pieten zei Sinterklaas Van Oirschot: ‘gewoon vrolijk doen en niet *overdreven* (cursivering JH) dom’ (*Gooi- en Eemlander*, 18 november 1989). Deze, door de televisie-uitzendingen gestuurde, opvattingen lijken breed ingang gevonden te hebben. Hoofdpiet Pedro in Winschoten bijvoorbeeld stelde in 1973 tevreden vast dat ‘de kinderen niet zo bang meer zijn als vroeger. Wat dat betreft is er heel veel veranderd. De schooljeugd van nu wordt beter, zonder angsten, op de komst van Sinterklaas en mij voorbereid’ (*Winschoter Courant*, 5 december 1973). Daartoe droeg ook bij dat Pieten steeds vaker niet zwart, maar bruin geschminkt werden. Dat oogde, volgens een verhuurder van Sint- en Pietkleding, ‘veel natuurlijker en

ook wat vriendelijker'; niettemin was dat in de jaren zestig 'een hele ingrijpende verandering' (*De Nieuwe Bijlmer*, 1 december 1983). Onveranderd bleef dat Piets huidskleur donker was.

Tegelijkertijd steeg de gevoeligheid rond die zwarte of donkere huiskleur wel en raakte die voorzichtig gepolitiseerd. Tijdens een politiek café in Leeuwarden trad in 1971 een 'Swartclaes' op vergezeld van een wit geschminkte Surinamer als knecht.

> In die Sinterklaas en Zwarte Piet ziet die maatschappij van jullie een geheiligde bevestiging en rechtvaardiging van de exploitatie van de gekleurde mensen, de arme zuiderlingen, door de witten, de rijke noorderlingen

stelde Swartclaes, met als implicatie dat dat rolpatroon omgedraaid diende te worden (*Leeuwarder Courant*, 8 december 1971). Een soortgelijke, nu op de apartheidspolitiek toegepaste vertaling van de verhouding tussen wit en zwart verbeeldde een cartoon in *Trouw* in 1976 waarin het bordje 'slegs voor zwartman' aan de schoorsteen bevestigd was (De Bas 2003, 129). Dergelijke initiatieven, met een ludieke ondertoon, zijn er ongetwijfeld meer geweest. Dat die ook door konden werken op de verhouding tussen Sinterklaas en Piet zelf illustreert dit gedichtje van C.J. de Koning uit 1974, door Jan de Bas (2003, 130) gevonden in het orthodox-protestantse *Nederlands Dagblad* (al valt niet uit te sluiten dat dit ironisch bedoeld was).

> Maar... helaas het moet gezegd:
> Hij heeft 'zwarte' Piet geknecht!
> En gelukkig: op dit feit
> krijgt men nu in onze tijd
> plotseling de juiste kijk.
> Het is uit met de praktijk
> van de oude blanke Klaas:
> zwarte Piet wordt eigen Baas!

Verzet tegen Zwarte Piet vanaf de jaren 1980

Tot meer dan dit soort incidentele geluiden kwam het (witte) protest tegen Zwarte Piet evenwel nauwelijks - al herinnerde Nicolaas Matsier zich, 'begin jaren tachtig, hopeloze crèchevergaderingen waarbij besloten werd tot een veelkleurig Pietenleger: roze, blauw, groen, alles was goed zolang het geen zwart was. Uiteraard was dat - zouden we nu zeggen - een witte crèche, met veel doodernstige linkse mensen' (Matsier 1995, 20). 'Actie' tegen het feest werd niet gevoerd. Dat veranderde in de loop van de jaren 1980. Surinaamse jongeren die naar Nederland kwamen, werden zich juist door hun frustrerende ervaringen met een dominant witte samenleving voor het eerst bewust van hun zwarte identiteit (zie bijvoorbeeld Buiks 1984, 169-

172; Koot en Uniken Venema 1985; vgl. Gilroy 1987). Velen voelden zich gekwetst. Conflicten werden in raciale en etnische termen gedefinieerd. Toen in 1980 in Amsterdam bijvoorbeeld onenigheid rees over het beheer van gelden voor welzijnswerk door een Surinaamse instelling, stelde deze dat ambtenaren 'daarbij de Surinamers tussen de regels door krenken, bevoogden en voor minderwaardig uitmaken' (*De Nieuwe Bijlmer*, 27 november 1980). Strijden tegen de beeldvorming waarmee zij geconfronteerd werden, begon een van de manieren te worden waarin Surinamers die ervaringen omzetten (Frijhoff 2003, 13). Eind jaren zeventig ondernamen bijvoorbeeld Surinaamse muziekgroepen 'culturele kruistochten' om 'het negatieve beeld dat er van de kleurling bestaat [te] doorbreken. (...) Wij willen iets moois van onszelf laten zien' (Mutsaers 1998, 180-181).

In Nederland botste met dit zelfbeeld ook de figuur van Zwarte Piet. Of men kwam, zoals in het geval van Anil Ramdas (1996, 19), althans in aanraking met een al gevormd klimaat waarin deze 'discutabel' bleek. 'Hier begreep ik dat er een ideologische dimensie was, Sinterklaas en zijn *zwarte* knecht.' In Suriname had men, zoals ook Clark Accord schreef,

> net zo hartstochtelijk het feest [gevierd] van de goedheiligman en zijn zwarte, domme en krom pratende knecht als hier. Liedjes met teksten als 'Ook al ben ik zwart als roet, ik meen het wel goed' zongen we als zwarte kindertjes uit volle borst mee, zonder dat de betekenis van de woorden tot ons doordrong. (*Het Parool*, 30 november 2002; vgl. Roemer 1998, 164, Leisius 1998, 197-198)

In 1975 nog verscheen in *De West* een, weliswaar waarschijnlijk uit een Nederlandse bron overgenomen, artikel waarin gesteld werd: 'Het zwart zijn van Piet heeft niets te maken met ras' (*De West*, 5 december 1975). Aan de herinterpretatie van Zwarte Piet door Surinamers in Nederland droeg ongetwijfeld ook bij dat het sinterklaasfeest na de staatsgreep van Bouterse in 1980 was verboden als ongewenst symbool van het kolonialisme. Daarvoor in de plaats werd, nog wel op 5 december, de viering van de zogenaamde 'Kinderdag' ingevoerd, overigens met weinig succes (De Bas 1993, 37-38; *Trouw*, 5 december 1991).

Op de Antillen was de situatie globaal gesproken niet veel anders. Wel is het opmerkelijk dat eind jaren zestig, en mogelijk mede geïnspireerd door het pleidooi van mevrouw Grünbauer, uit Nederland teruggekeerde studenten op Curaçao Witte Pieten en een zwarte Sint lieten optreden; het bleef echter bij een kortstondig experiment.[9]

Een vroeg, zo niet het eerste teken van protest tegen Zwarte Piet in Nederland van Surinaamse kant zelf was in 1981 de actie 'Sinterklaas vieren zonder Zwarte Piet' van de Solidariteits Beweging Suriname in Utrecht. Deze riep organisatoren van een sinterklaasfeest op om Piet uit het scenario weg te laten en het zo 'te bevrijden van discriminerende elementen!' Immers:



Afb. 9.3 Na de onafhankelijkheid strekte in Suriname de afkeer van het koloniale verleden zich ook uit tot het sinterklaasfeest. In plaats daarvan zou men voortaan een 'kinderdag' vieren, zij het nog wel op 5 december. Omdat Sinterklaas natuurlijk taboe was, werd bij de advertentie maar een Santaclaus geplaatst. Deze 'kinderdag' sloeg niet erg aan. In de jaren 1990 was Sinterklaas weer terug in Suriname.

> De huidige rolverdeling in het Sinterklaasfeest is beschamend, omdat zij het superioriteitsgevoel van blanke Nederlanders symboliseert, waarbij voor de zwarte mensen de positie wordt benadrukt die zij al eeuwenlang in onze samenleving hebben ingenomen: de knecht, die ondergeschikt is aan de blanke meester en de slechte baantjes moet opknappen. Zo is eeuwenlang het Sinterklaasfeest gevierd met Sint Nicolaas als het symbool van het goede, het blanke en Zwarte Piet als het symbool van het kwade, het slechte. Die racistische verhouding is heden ten dage nog net zo actueel.

Voor Nederlanders is Sinterklaas vanzelfsprekend een witte man.

> Terwijl Zwarte Piet de man blijft met de grote dikke lippen, met overdreven grote oorbellen en zo zwart mogelijk geschminkt. Kortom: een domme, clowneske figuur, die zich geen houding weet te geven in onze 'beschaafde' blanke samenleving. Daarbij wordt zelfs een namaak-Surinaams accent niet geschuwd. Geen wonder dat veel Surinamers rond Sinterklaastijd voor Zwarte Piet worden uitgescholden. De witte kinderen wordt het blanke meerderwaardigheidsgevoel er als met de paplepel ingegoten. Dat kan nooit de bedoeling zijn van het Sinterklaasfeest. (*Weekkrant Suriname*, 21 november 1981)

De SBS verspreidde affiches met de tekst: 'Stop geen zwarte knecht in uw Sinterklaaspakket. De slavernij is al honderd jaar geleden stopgezet' (*Leeuwarder Courant*, 11 november 1981). Want volgens Oscar Postuma van de SBS waren van dat slavernijverleden 'tal van voorbeelden blijven hangen en het Sinterklaasfeest is daar één van'. Sinterklaas zit op een paard, maar Piet moet lopen. 'Zo wordt de relatie onder-



Afb. 9.4 'Racisme is overal - stop waar je het tegenkomt' was een kenmerkende leus van lokale actiegroepen tegen racisme in de jaren tachtig. Men kon daar al in de eigen omgeving mee beginnen, bij de figuur van Zwarte Piet. Door zijn plaats naast een Witte Klaas kon het immers geen feest zijn. Affiche verspreid door een groep in Berg en Dal, circa 1987.

drukker-onderdrukte toch voortgezet.' Daarom zou men ditmaal een zwarte Sint-Pieter het paard laten berijden, terwijl naast hem een Witte Klaas moest lopen die de zak zeulde (*Graafschapsbode*, 28 november 1981). In een artikel in *NRC Handelsblad* benadrukte in 1985 de Amerikaanse sociologe Toni Stuart dat ook de speels- en kinderlijkheid van Piet een stereotype was dat 'door de blanke slavenhouders in het leven is geroepen om het gebruik van zwarten als slaven te rechtvaardigen' (*NRC Handelsblad*, 5 december 1985; vgl. Rooijakkers 1997, 251).

In de jaren daarna gingen de protesten tegen Zwarte Piet onverminderd door. In de brochure 'Sinterklaas is een racist' pleitte de Beweging Surinaams Links er in 1986 voor om alleen een feest met de kinderen te vieren, zonder de figuren van Sinterklaas en Zwarte Piet (Hassankhan 1988, 49; *Trouw*, 22 november 1986). Omstreeks 1987 voerde de groep 'Racisme is overal - stop waar je het tegenkomt' uit Berg en Dal, mogelijk omdat daar het Afrikamuseum is gevestigd, actie onder de slogan 'Witte Klaas en Zwarte Piet? Dat is geen feest', omdat een witte de baas speelt over zwarten.[10] In 1988 verscheen van Rahina Hassankhan, actief in de Surinaamse vrou-

wenbeweging en bestuurslid van de Landelijke Vereniging Surinamers in Nederland, het boekje *Al is hij zo wart als roet*... Daarin betoogde zij dat het sinterklaasfeest in de loop der eeuwen voortdurend veranderd is, dat Sinterklaas pas sinds de tijd van de slavernij een negerslaaf als knecht heeft en dat er, juist gezien het aanpassingsvermogen van het feest aan de tijdsomstandigheden, voor Nederlanders geen reden is om het feest niet opnieuw te veranderen nu 'racistische vooroordelen over de zwarte mens' daardoor worden overgedragen (Hassankhan 1988, 50). Tijdens de aanbiedingsplechtigheid van het boekje in Den Haag vertelde Sinterklaas dat de Pieten geweigerd hadden om mee te komen, omdat ze geen zin meer hadden 'om de domme, dwaze knecht uit te hangen'. Gevraagd waarom hij, toch een buitenlander, zo goed Nederlands sprak en de Pieten alleen een brabbeltaaltje, antwoordde hij 'dat ook de Zwarte Pieten heel goed Nederlands kunnen spreken'. Zij 'moesten in opdracht van Sint Nicolaas zo spreken, zodat de verhouding meester-knecht beter tot zijn recht komt en de kinderen weten wie de baas is' (*Weekkrant Suriname*, 19 en 26 november 1988). In hetzelfde jaar 1988 probeerde het Haags Anti Racisme en Discriminatie Team een antidiscriminatiecode in te voeren op openbare scholen, waarin op het sinterklaasfeest voor Zwarte Piet geen plaats meer zou zijn. Zonder dat daaraan ruchtbaarheid werd gegeven was dat in het buurthuis Delftselaan in de Schilderswijk al jarenlange praktijk (*NRC Handelsblad*, 5 december 1988).

Waren de eventuele effecten van deze acties slechts zichtbaar op kleinschalig niveau of in besloten kring, dat werd anders toen tijdens de intocht van Sinterklaas in Amsterdam in 1993 voor het eerst de norm werd doorbroken dat Piet alleen maar zwart kan zijn. Er liepen daar nu ook Pieten rond met gezichten geschminkt in andere kleuren, weliswaar niet in wit en bovendien naast 'gewone' zwarte Pieten. Volgens *de Volkskrant* vond tweederde van de ondervraagde Amsterdammers van Surinaamse en Antilliaanse komaf dat een 'goed idee', bij de witte toeschouwers lag dat op ongeveer de helft (*de Volkskrant*, 4 december 1993). Deze gekleurde Pieten betekenden een voorzichtige, zij het nog wat dubbelzinnige, publieke erkenning van het gegeven dat de figuur van Zwarte Piet niet meer onomstreden was. De uitstraling van dit initiatief lijkt echter beperkt te zijn geweest (vgl. Bal 2004, 117), al waren er in Zaandam eveneens in 1993 witte Pieten en zelfs een zwarte Sinterklaas te zien (Leistra 1995, 182). In een ingezonden brief werd er op gewezen, net als eerder bij de bruine Pieten, dat de Amsterdamse groene, blauwe en paarse Pieten toch donker bleven: 'wit blijft dan wijs en zachtaardig én de baas (!), en donker blijft dom' (*de Volkskrant*, 27 november 1993).

Waarschijnlijk om deze reden en zeker ook gezien de nog steeds voortdurende dominantie van een zwarte Piet op het feest in Nederland in het algemeen werd in 1996 in Amsterdam het Actiecomité Zwarte Piet = Zwart Verdriet opgericht. Het hield in de Bijlmermeer een 'Anti zwarte Piet demonstratie', organiseerde in een buurtcentrum een 'Anti-racistisch Sinterklaasfeest' en verspreidde pamfletten waarin het zijn bedoelingen uitlegde.[11] Merkbaar gebaseerd op het boekje van Rahina

Hassankhan werd er daarin opnieuw op gewezen dat bij de uitbeelding van de knecht van Sinterklaas de tijd sinds de slavernij stil was blijven staan.



Afb. 9.5 Surinaamse jongeren dragen in de jaren tachtig en negentig hun weerzin tegen Zwarte Piet publiekelijk uit, zoals deze sympathisant van het actiecomité ‘Zwarte Piet = Zwart Verdriet’ in de Bijlmermeer in Amsterdam in 1998.

> Anno 1996 praat Piet nog steeds gebroken, dom Nederlands, vaak met een Surinaams accent terwijl Sint zeer deftig spreekt. Hij heeft alle duidelijke karakteristieken van een Zwarte man en vrouw en is een karikatuur daarvan; de 'neger' met de grote oorbellen, 'dikke' lippen en kroeshaar; een domme onderdanige clown, die allerlei fratsen uithaalt en de intelligente witte man bedient. De slaaf van de witte Sint die verheven is boven zijn knecht. Deze beelden zijn niet typisch voor het Sinterklaasfeest, deze stereotypen en vooroordelen bestaan. Racisme als systeem van betekenissen en macht brengt het lichaam van de ander vaak naar voren als object van belachelijkheid. (...) De meerderheid van de Nederlandse samenleving denkt nog steeds dat zij geen plezier kan maken en hebben met Sinterklaas zonder dat er een racistische karikatuur van de zwarte man en vrouw in de buurt rondhuppelt. Het zou geen *echte* Sinterklaas zijn, zoals de meester zonder slaaf geen echte meester is. De Blanke/Zwarte verhouding wordt op een vanzelfsprekende wijze gepresenteerd als een meester/knecht verhouding. Dit wordt niet als racistisch onderkend. (...) Wij streven ernaar dat het fenomeen Zwarte Piet binnen het Sinterklaasfeest wordt geschrapt.

Onderaan het pamflet werd men gevraagd deze verklaring met een handtekening te ondersteunen. Op deze manier kon het comité een door twaalfhonderd inwoners van de Bijlmer getekende petitie tot afschaffing van Zwarte Piet aanbieden aan de wethouder van Onderwijs van het Stadsdeel Zuid-Oost (Gravenberch 1998b, 88). Een eerste gevolg van deze actie was dat de lokale ondernemersvereniging op verzoek van het comité in 1997 bereid was om bij de intocht van Sinterklaas in de Bijlmermeer alleen 'Bonte Pieten' mee te laten lopen, net als enkele jaren eerder in het centrum van de stad. Van de negatieve reacties hierop van de kant van het publiek was de vereniging evenwel zo geschrokken dat men besloot daar voortaan weer vanaf te zien (Van Dijk 1998, 125). Nadat voorzitter A. Haakmat van de onderwijscommissie Bijlmermeer in 1997 al had laten weten op zijn scholen liever 'geen Zwarte Piet die onderdanig is aan sinterklaas' te zien en daarvoor in de plaats 'dan nog maar liever' gekleurde Pieten had (*de Volkskrant*, 27 november 1997), werd in 1998 aan de vijftien openbare lagere scholen in de Bijlmer een 'Sint Nicolaas-code' aangereikt. Opdat 'zwarte kinderen en hun ouders zich niet gekwetst hoeven te voelen', was de eerste regel daarin dat Sinterklaas en Piet gelijkwaardig zijn. De reacties hierop van de scholen waren nogal gemengd. Op basisschool De Blauwe Lijn bijvoorbeeld bleek men al dertien jaar gekleurde Pieten te hebben 'die gelijkwaardig zijn aan Sinterklaas'. Dat nam volgens de directeur 'niet weg dat Piet een knecht blijft, want met hiërarchie is op zichzelf niets mis. Die heb je in het echte leven ook overal.' Basisschool Crescendo had al vijf jaar eerder de figuren van zowel Sinterklaas als Zwarte Piet laten vallen; bovendien zong men geen liedjes 'die de kinderen hier een minderwaardigheidscomplex kunnen bezorgen'. Op Onze Wereld had men geëxperimenteerd met rode en blauwe Pieten, maar was men daarvan teruggekomen. 'De kinderen schrokken zich een bult. Het zag er zo eng uit, vonden ze.' Piet behield

daarom zijn ‘traditionele kleur’ zwart. Maar de rolverdeling tussen Sinterklaas en Piet werd wel aangepast. ‘Dus niet alleen een wijze Sinterklaas met een stel domme knechtjes. Bij ons doet de Sint ook domme dingen’ (*Het Parool*, 2 december 1998), daarmee zowel tegemoetkomend aan de bezwaren van het comité als de al langer bestaande mainstream houding tegenover deze rollen volgend.

Naar aanleiding van de ontwikkelingen in de Bijlmer in het algemeen zei Lulu Helder: ‘Het kan dus’, dat wil zeggen een sinterklaasfeest vieren waarbij Zwarte Piet in de gebruikelijke zin niet meer welkom is.[12] Bij nader toezien moet men vaststellen dat zelfs in de Bijlmer deze verandering nog maar gradueel is. Dit ondanks het feit dat onder redactie van Helder en haar medestudent Scotty Gravenberch in hetzelfde jaar 1998, vreemd genoeg bij een Belgische uitgever (EPO in Berchem), de indrukwekkende bundel *Sinterklaasje*, *kom maar binnen zonder knecht* was verschenen. Behalve van beide redacteuren bevat het een aantal historiserende en psychologiserende essays van onderzoekers als Jan Nederveen Pieterse, Waldo Heilbron, Teun A. van Dijk en Guno Jones, literaire bijdragen en interviews. Het is, ondanks de overwegend objectiverende toonzetting, duidelijk een strijdschrift, een aanklacht. Alle auteurs zijn het erover eens dat het sinterklaasfeest ‘het symbool (is) van een samenleving die onder het mom van een kinderfeest van jongs af aan leert dat de baas wit en de knecht zwart’ is en daarom ‘in deze vorm beledigend en niet langer verdedigbaar’ is (Van Dijk 1998, 124; Nederveen Pieterse 1998, 43). Kern van het boek is de, uitvoerig beargumenteerde, stelling dat dit eenvoudig zo *is*, en dat witte Nederlanders door een combinatie van onwetendheid en ongevoeligheid deze waarheid weigeren te aanvaarden. Was dat wel het geval geweest, dan zouden zij de figuur van Zwarte Piet onverwijld uit de rituele inkleding van het sinterklaasfeest geschrapt hebben. Illustratief voor de benadering van het boek is de afwijzing van de stelling dat de rolverdeling tussen Sinterklaas en Piet niet meer die van baas en knecht is: dat is ‘een voorbeeld van ideologische zelfmisleiding: men spreekt van een “gelijkwaardige” relatie, maar belaadt de figuren met stereotypen die al eeuwenoud zijn’ (Helder 1998, 48).

Zelfs dit meest uitvoerige pleidooi voor de afschaffing van Zwarte Piet vond in de samenleving nauwelijks weerklank. Het is niet verwonderlijk dat ook de volgende jaren weer nieuwe actiecomités van zich lieten horen, zoals in 2000 de Organisatie Pressie Omhoog, die zelfs dreigde ‘het sinterklaasfeest dusdanig [te] verstoren dat de voortgang daarvan niet mogelijk zal zijn’ en het comité ‘Piet op de zwarte lijst’, dat het liet bij een prentbriefkaartenactie en een website.[13]

Bij alle protestacties door zwarten vallen, tot slot, twee aspecten op. Het protest richt zich nooit op het gegeven dat het in de figuur van Zwarte Piet witten zijn die zwarten personifiëren. Waarnemers uit de Verenigde Staten valt het op dat zoiets thans in hun land, dat immers een lange racistische traditie kent van ‘blacking up’, ondenkbaar zou zijn.[14] Daarnaast hebben zwarten, voorzover bekend, maar incidenteel het heft in eigen handen genomen door iets als een contrafeest te organiseren, zoals Kwanzaa in Amerika als eigen zwarte invulling van het kerstfeest (Pleck



Afb. 9.6 Wat elders niet of moeilijk gaat, kan in eigen kring wèl: aanpassing van het sinterklaasfeest aan eigen opvattingen. Vanuit Paramaribo bezoekt een zwarte Sinterklaas de kinderen van de stichting Sur in Almere in 1995.

2001).[15] Omdat 'die meester-knecht-verhouding tussen Sinterklaas en zijn Pieten (...) bij veel Surinamers helemaal niet zo goed' lag, organiseerde het Jongeren Overleg Bijlmermeer in 1985 bijvoorbeeld een feest rond de uit Suriname afkomstige figuur 'Goedoe Papa'. 'Dit is ook een kindervriend, maar meer een gewone vriendelijke Surinaamse oude man, geen goedheiligman' (*De Nieuwe Bijlmer*, 28 november 1985). Enigszins een variant hierop was het bezoek vanuit Paramaribo van een zwarte Sinterklaas op een door de stichting Sur gehouden kinderfeest in Almere in 1995. Deze legde de kinderen uit dat er naast een witte ook een zwarte Sint is (*De Telegraaf*, 4 december 1995). Op een foto hiervan is geen Zwarte Piet te zien.

Het onbegrip van witte Nederlanders voor het protest tegen Zwarte Piet

In februari 2003 ging de Surinaamse actrice Gerda Havertong naar een televisiestudio om deel te nemen aan opnames voor een quiz. Tevoren werd het publiek opgewarmd met muziek. Op het moment dat Havertong binnenkwam, werd 'Zie ginds komt de stoomboot' gespeeld. Toen Havertong zich hierover verontwaardigd toonde - 'Hoe moet ik dat lied los zien van mij?', bleek het publiek daar geen begrip voor te hebben. De programmamakers noemden het 'een ongelukkige samenloop van omstandigheden' (*Algemeen Dagblad*, 11 februari 2003). Het was een variant op het naroepen als Zwarte Piet dat zwarten al decennia achtervolgt. Dat wordt door hen

onverminderd als kwetsend ervaren. Barryl Biekman zei daarbij telkens een ‘pijnscheut’ te voelen (*Haagsche Courant*, 22 februari 2003). ‘Je moet me er niet mee vergelijken, dat vind ik niet leuk’, zei ook het twaalfjarige meisje Warsha, toen haar gevraagd werd of zij even uit de stoet gestapt was tijdens de intocht van Sinterklaas (Hassankhan 1988, 51). Celestine Raalte (1998) schreef over dit naroepen en de effecten daarvan op haar dochter en kleindochter een indringende bijdrage in de bundel van Helder en Gravenberch. Het voormalige Tweede-Kamerlid Tara Singh Varma stelde vast: ‘Witte mensen beseffen gewoon niet wat het voor ons betekent’ (De Bas 2003, 131).

De bereidheid om zich alleen al in deze gevoelens in te leven blijkt onder autochtone Nederlanders vrijwel afwezig. Publieke uitlatingen als van de, ten aanzien van het sinterklaasfeest zeer veranderingsgezinde, publicist Jan de Bas - het is ‘een ontkenning van iemands persoonlijke geschiedenis wanneer zo'n gevoel wordt tegengesproken’ (De Bas 1999, 22) - zijn zeldzaam. Men beschouwt dat gevoel eenvoudig als onterecht en misplaatst. Ook de termen waarin zwarten, en sommige witten, die gevoelens verwoorden en verantwoorden, en dat al zo lang, worden niet aanvaard. ‘Maar liefst 96 procent van de Nederlanders ziet het Sinterklaasfeest als een oude traditie die niets met discriminatie en onderdrukking te maken heeft,’ vond het NIPO in 1998 (*De Telegraaf*, 3 december 1998). Al in 1986 vond 95 procent ‘dat Zwarte Piet in zijn huidige verschijningsvorm mag blijven’ (*Trouw*, 22 november 1986). Een primaire, eveneens op gevoelens gebaseerde, ontkenning overheerst daarbij (Gravenberch 1998a, 15; Van Dijk 1998). ‘Je moet het Sinterklaasfeest niet in de sfeer trekken van een politiek gemodder over huidskleuren. Je moet elkaar niet op dat soort dingen beoordelen. Dat kan helemaal niet!’ zei tv-hoofdpiet Piet Römer al in 1982. ‘Als ze denken dat Piet discriminerend is, moet..., ach, als je dat niet snapt, valt er weinig uit te leggen,’ zei tv-Sinterklaas Bram van der Vlugt hem na in 1998 (*BN/De Stem*, 5 december 1998).

Wordt hier een discussie als op zich al onbestaanbaar ontweken, elders wordt het debat wel degelijk gevoerd, met name via ingezonden brieven of opiniërende stukken in kranten en de laatste jaren ook op discussiefora op internetsites. De kritiek op Zwarte Piet blijkt bij velen een zeer emotionele snaar te raken. In verschillende bijdragen aan het boek van Helder en Gravenberch, in het bijzonder die van Teun van Dijk, zijn deze argumentaties - vanuit zwart perspectief: ontkenningsstrategieën - uitvoerig beschreven (zie ook Berends 2000; Van der Zeijden 2000, 207-209). Ruwweg bestaan die, en hier aangevuld met enkele nieuwe voorbeelden daarvan, uit drie, elkaar dikwijls overlappende, categorieën.

In de eerste categorie ontkent men dat in de figuur van Zwarte Piet verwezen wordt naar een ‘reëel bestaande’ zwarte. Er wordt immers ‘een “toneelstuk” opgevoerd,’ Piet is ‘de exotische figuur die het hele Sinterklaasgebeuren een extra aparte dimensie geeft’, schreven bijvoorbeeld enkele correspondenten van het Meertens Instituut in 1994.[16] Een eloquent vertegenwoordiger van deze visie is Herman Pleij. Sint en Piet spelen niet meer dan een rol.

> Hoe karikaturaler ze eruitzien, hoe sterker die rollen uit de verf komen. Daarom kan de baard van Sint niet groot, wit en vlokkig genoeg zijn, terwijl Piet gitzwart moet glimmen, met vuurrode lippen, blinkend witte tanden en woest rollende ogen. Kortom, meer Andries Knevel dan Patrick Kluivert, wat op het eerste gezicht meteen duidelijk moet zijn. Zo kunnen Sint en Piet hun heilzame werk doen. (Pleij 1999, 30)

Daaruit volgt dat men 'sprookjesfiguren op hun eigen waarde [moet] bekijken en niet als representant van een of andere groep'. Een variant hierop is dat men stelt: 'Zwarte Piet is zwart, maar geen neger.'[17] In dit verband geven zeer velen te kennen dat uitsluitend zijn werkzaamheden in de schoorsteen Piet zwart gemaakt hebben en dat hij dus een representant is van in vroeger tijden rondtrekkende (Italiaanse) schoorsteenvegers. In dezelfde lijn stellen anderen dat Pieten een soort vrije 'Moren' zijn; deze hebben, historisch gezien, 'niets met slavernij of racisme te maken' (*Haagsche Courant*, 25 november 2003). De bal kan dan vervolgens teruggekaatst worden: eerst de 'discussie die in Nederland gevoerd wordt heeft ze [Zwarte Pieten] voor mij tot negers gemaakt' (*de Volkskrant*, 5 december 1997).

In de tweede categorie is Zwarte Piet onomwonden een zwarte, maar komt zijn aanwezigheid geenszins voort uit een bedoeling om zwarten te discrimineren. Discriminatie en Zwarte Piet staan geheel los van elkaar. 'Ik kan mij voorstellen dat gekleurde mensen zich beledigd kunnen voelen, maar de zwarte pieten zijn niet als belediging bedoeld'; 'het gaat hier om een feest zonder bijgedachten van racistische aard, die worden alleen door mensen als u [i.c. Barryl Biekman] zo ervaren en verwoord.' Al is Piet dan zwart, hij is zeker geen slaaf. 'De vertaling die andere mensen er aan geven dat het met slavernij te maken zou hebben is echt uit de lucht gegrepen'.[18] En als die link wel wordt geaccepteerd, dan is die nu in ieder geval niet actueel. 'Ik kan begrijpen dat Zwarte Piet door onze zwarte medemens wordt ervaren als een beeld uit de slavernij. Dit brengt de geschiedenis met zich mee.' Echter,

> hoe de zwarte mens toen door veel witte mensen gezien en behandeld werd is allang niet meer de manier waarop nu vele zwarte en witte mensen met elkaar omgaan. (...) Zo'n sinterklaasfeest kan de gedachte aan de slavernij niet meer terugbrengen.
> (*Haagsche Courant*, 27 november 2003)

Als illustratie van deze stelling wordt aangevoerd dat de thans gegroeide rolverdeling tussen Sinterklaas en Piet een herinnering daaraan evenmin rechtvaardigt. 'Zwarte Piet is al jaren geëmancipeerd en tussen moderne Sinterklazen en zwarte Pieten bestaat niet zozeer een hiërarchische verhouding als wel een op gelijkwaardigheid berustend taakverdeling' (Bernard Hulsman in *NRC Handelsblad*, 23 november 1994). Ooit was Piet, volgens tv-Sinterklaas Bram van der Vlugt, 'een dommerd. Tegenwoordig is hij meer de slimmerik, terwijl Sinterklaas tussen een groot kind en een beetje dommig groot mens in wankelt' (*Trouw*, 15 en 16 november 1997).[19] Piet is 'intelligent en efficiënt. Hij is de snelle manager van de Sint gewor-


DOOR DE STRENGE ANTI RACISME WETGEVING BLEEF ER VOOR DE SINT MAAR ÉÉN OPLOSSING OVER...
SINTERKLÁÁSJE KOM MAAR BINNEN MET JE SMURF...
ZAZA

Afb. 9.7 Veel Nederlanders vinden de kritiek op Zwarte Piet overdreven en belachelijk. Deze cartoon van Zaza uit 1998 verwoordt die gevoelens èn drijft daarmee de spot.

den. Het knechtje van weleer is nu de spil waar alles om draait,' stelde ook Ineke Strouken van het Nederlands Centrum voor Volkscultuur (*Leidsch Dagblad*, 30 november 2002).

Toch mag de vraag gesteld worden in hoeverre deze visie op hun rollen door de talloze Sinten en Pieten in den lande gedeeld wordt. Terwijl mevrouw Grünbauer zich er in 1968 over opwond dat Zwarte Piet op lagere scholen, tot hilariteit van de kinderen, sommen op het bord verkeerd uitrekende, kan iets dergelijks nog steeds voorkomen. Op De Biedonk in Hilvarenbeek bijvoorbeeld probeerde Piet in 2000 van rechts naar links te lezen: 'Heel dom, weten de kinderen daar nu' (*Brabants Dagblad*, 5 december 2000). In Haarlem waren in 2001 Sinten en Pieten te huur met de aanprijzing dat deze de namen van de te bezoeken kinderen uit hun hoofd kenden. 'Maar verder is Zwarte Piet niet erg snugger. Dit leidt tot hilarische situaties in de huiskamer' (*Haarlems Dagblad*, 1 december 2001; vgl. Ghesquiere 1989, 143-144). Het kan hier gaan om Pieten aan wie de eerder genoemde ontwikkelingen ongemerkt voorbij zijn gegaan, maar het kan ook zijn dat men zich daaraan bewust heeft willen onttrekken.

Want minstens zo vaak als men horen kan dat de figuur van Zwarte Piet niet bedoelt te discrimineren, wordt zijn aanwezigheid op het feest gerechtvaardigd - als een derde categorie argumenten - met een beroep op 'de traditie'. Die wordt dan als onaantastbaar voorgesteld. 'Cultuur ligt vast in de geschiedenis en die kun je niet veranderen' (*News.nl*, 22 november 2000). Alleen al de voorstellen om Piet een andere kleur te geven zijn vanuit deze visie fel bestreden. 'Traditie is traditie omdat het traditie is en niet omdat het lijkt op traditie,' schreef bijvoorbeeld Freek de Jonge (*Het Parool*, 3 december 1999). Uitspraken als 'Geen gekleurde Pieten. Historisch gezien klopt er dan niets meer van het Sinterklaasfeest', 'ze heten toch niets voor niets zwarte piet!!!!', 'als Piet rood zou zijn vind ik het geen Piet meer'[20] komen voort uit dezelfde houding.

Het gaat in deze visie niet alleen om het behoud van Zwarte Piet, maar ook om de verdediging daarvan, voortkomend uit een gevoel van bedreiging door 'anderen'.[21] In deze emotioneel geladen context wordt Zwarte Piet niet alleen gezien als een traditie, maar ook opgewaardeerd als een constitutief deel van de 'Nederlandse traditie'. In plaats van toe te geven aan van 'buitenaf' komende veranderingsprocessen, wil men zich ten aanzien van zoiets wezenlijks juist sterk en compromisloos tonen. Zwarte Piet 'hoort bij het Hollandse Sinterklaasfeest; aan die goede Hollandse gewoonte mogen we gerust blijven vasthouden. Het is goed ons niet door anderen te laten beïnvloeden!'[22] Hierbij speelt ook een zekere verongelijktheid mee ten opzichte van een als opgelegd ervaren tolerantie behorend bij het idee van de multiculturele samenleving. Zwarten en andere minderheden worden vervolgens over één kam geschoren. 'Wij moeten toch ook hun tradities waarderen? Ik vind dat ze van onze traditie af moeten blijven'; 'we leveren stukje bij beetje onze eigen cultuur in. (...) Is het dan te veel gevraagd als we één keer in het jaar een Oudhollands feest vieren?'[23]

Daar kwam bij, al wordt dit verband door voorstanders van Zwarte Piet zelden gelegd, dat eind jaren 1980, begin jaren 1990 het sinterklaasfeest als geheel onder zware druk stond als gevolg van de almaar toenemende neiging om elkaar niet met sinterklaas, maar met Kerstmis cadeautjes te geven. De bereidheid om het feest te verdedigen, zichtbaar in emotionele ingezonden brieven, hoofdartikelen van kranten en de oprichting van allerlei actiecomités, werd daardoor aanzienlijk versterkt (vgl. Helsloot 1996, 2001, 2002; Rooijakkers 1997). In zo'n klimaat, overigens eind jaren 1990 al weer op z'n retour, lag het voor de hand dat pleidooien voor afschaffing van Zwarte Piet of herijking van zijn rol weinig gehoor vonden. Die houding is mogelijk vooral de laatste jaren zelfs weer versterkt naar aanleiding van krantenberichten over de molestatie van Sinterklaas door moslimjongeren in Amsterdam en door niet nader aangeduide allochtonen van de 'dom' genoemde Zwarte Piet in Haarlem-Schalkwijk: 'De Pieten kregen hun eigen pepernoten keihard teruggesmeten en er werd aan hun pruiken getrokken' (*Noord-Hollands Dagblad*, 15 november 2002).[24]



Afb. 9.8 Uit deze reeks foto's zou je kunnen afleiden dat er maar weinig Nederlanders overblijven die van harte instemmen met de figuren van Piet en Sint. In het nummer van 23 november 2001 van het jeugdblad Taptoe richtte de hervormingszin zich op de Sint.

Besluit: een voortdurende impasse

Er kan na het voorafgaande geen twijfel over bestaan dat de figuur van Zwarte Piet zwarten in Nederland al verscheidene decennia ‘dwars zit’, om aan te haken bij de eerder genoemde woorden van voormalig minister Van Boxtel. En evenmin dat er een discrepantie bestaat tussen die ervaring en de ‘bedoeling’ van degenen die Zwarte Piet een onderdeel willen laten blijven van het sinterklaasfeest. In de optiek van zwarten die zich daarover uitlaten - er zijn ook zwarten die geen moeite hebben met Piet - continueert Zwarte Piet, ieder jaar opnieuw, de vernedering door witten die begonnen is in de tijd van de slavernij. Dat blijkt uit de tussen hem en Sinterklaas bestaande meester-knechtverhouding en het karakteristieke rolpatroon van Piet dat daardoor gedefinieerd is. Zij voelen zich daardoor, kan men zeggen, ‘op symbolisch vlak buitengesloten’ in de Nederlandse samenleving en vernederd omdat zij ‘niet in alle opzichten als “volledige” mensen worden gezien’ (Koenis 2002, 74, 76). De publieke erkenning van het aandeel van Nederlanders in het slavernijverleden, zoals die tot uiting gebracht is in de oprichting van het monument, gaat hen daarom niet ver genoeg. Het komt tevens aan, zoals Barryl Biekman stelde, op ‘de bereidheid om daar consequenties aan te verbinden’.[25]

In het geval van Zwarte Piet blijkt dit nog altijd vrijwel onmogelijk omdat aan Piet door witten en zwarten verschillende betekenissen worden gehecht. Misschien sloot Van Boxtel aan bij de kritiek die Baukje Prins geeft op de benadering van alle-



Afb. 9.9 Volgens dit omslag van een boek van de Anne Frankstichting is Zwarte Piet het schoolvoorbeeld van de vooroordelen die er over zwarten bestaan: als domme, vrolijke hansworsten. Deze Zwarte Piet lijkt eerder somber over zijn lot na te denken. Je zou bijna denken dat ook deze moslima peinst over het lot dat zij deelt met deze folkloristische figuur, namelijk dat er over haar net zoveel vooroordelen bestaan als over haar zwarte mede-migranten.

daags racisme door Philomena Essed. Prins stelt: 'Er is geen ruimte voor de gedachte dat specifieke gebeurtenissen zich op verschillende manieren laten interpreteren, dat intermenselijke communicatie meerlagig, paradoxaal of dubbelzinnig kan zijn' (Prins 2004, 52-53).[26] Maar die ruimte is er vanuit zwart perspectief inderdaad niet. In deze visie wordt geabstraheerd van aan de oppervlakte liggende bedoelingen en verklaringen en wordt gewezen op de onderliggende structuur of op 'het conceptueel kader van de Sint-Nicolaasgedachte' (Barryl Biekman in *Haagsche Courant*, 22 november 2003). Die structurele of essentialistische interpretatie krijgt voorrang op de uitleg die witten aan het feest geven. Prins heeft gelijk dat dit, vanuit een extern of zuiver theoretisch perspectief, onbevredigend is. Het gaat hier echter om een, in termen van Gayatri Spivak, strategisch essentialisme, ingezet in een specifieke situatie, om 'a *strategic* use of positivist essentialism in a scrupulously visible political interest'; dit neemt ook voor Spivak niet weg dat dit essentialisme nooit verward mag worden met een 'universele waarheid' (Moore-Gilbert 1997, 88). De verwachting dat niet alleen zwarte maar ook witte Nederlanders doordrongen zouden worden van het besef dat beide groeperingen samen erfgenamen zijn van een gedeelde koloniale en racistische cultuur, is tot nu toe onvoldoende bewaarheid. Er is vanuit dit perspectief een nog steeds voortdurende ongelijkheid tussen zwarten en witten in de mate van herdefinitie van hun identiteit. [27] De macht van het getal, de ongelijkheid in de machtsverhouding om betekenissen te definiëren en daarop gebaseerde culturele elementen vorm te geven, is daarvoor primair verantwoordelijk.

Al pleit Baukje Prins voor het relativeren van betekenissen toegekend aan contacten tussen zwart en wit, ze erkende tegelijkertijd dat de 'werkelijkheid' van alledaags racisme 'niet minder "hard" [is], zeker niet voor degenen die ermee worden geconfronteerd'. Ze zet haar hoop op de overwinning van een 'praktische wijsheid', iets als fatsoen, beleefdheid of tact (Prins 2004, 62, 112-113). In die geest liet ook Anil Ramdas zich uit. Hij was bereid te geloven dat witte Nederlanders 'het zo niet bedoelen' en verwachtte daarom ook dat het nog wel enkele generaties zou duren voordat Zwarte Piet verdwenen zou zijn uit het feest. Hij putte zijn hoop uit toegenomen contacten tussen zwarte en witte kinderen op lagere scholen en het moment dat 'de blanke vriendjes van de zwarte kinderen het ook niet meer leuk vinden' (Ramdas 1998, 190). Mieke Bal, in haar buitengewoon subtiele recente analyse van de figuur van Zwarte Piet, denkt ook dat deze niet in een klap afgeschaft kan worden. Zij is er zelfs voor dat die nog enige tijd deel uitmaakt van het feest. 'What I suggest is that this painful, unacceptable tradition is needed just a bit longer to allow a continued questioning of the psychological ideology that underlies its critical alternative' (Bal 2004, 119, vgl. 121-122; zie voor een zelfde argument Westerman 2004, 189, 191-192, 213). Ook zij stelt haar hoop op de dag waarop eens de Nederlandse cultuur 'wakes up sick of the pain. Only then - perhaps - can this tradition be relinquished, wholeheartedly; not suppressed by moralism, but rejected for the pain it causes to all its members' (Bal 2004, 146).

Waar pogingen tot beïnvloeding zo overduidelijk de afgelopen decennia gefaald hebben, is dit voor het moment misschien een tactisch verstandige opstelling. Toch kan men zich afvragen of deze afwachtende, lijdzame houding, wederom gezien de geschiedenis, wel werkelijk tot resultaat kan leiden. Ik zelf zou mijn kaarten zetten op een 'grass-roots'- en olievlekbenadering. Laten enkelingen, die zich eigen hebben gemaakt dat een verandering niet per definitie een verlies betekent, in hun eigen, directe omgeving een onnadrukkelijk voorbeeld geven en blijmoedig afscheid nemen van Zwarte Piet - om juist daardoor bij te dragen aan de geleidelijke groei naar een werkelijk voor iedereen leuk sinterklaasfeest.

John Helsloot

Eindnoten:

1 http://www.platformslavernij.nl/nlweb/conferenties/1juli2001/boxtel.htm; voor achtergronden van het ontstaan van het monument zie o.a.: Oostindië (1999, 2000); Jones (2001); Sens (2000); Kardux (2004); Smith (2005).
2 Daarbij kan meespelen dat de overheid, zoals in Engeland, vertrouwd is met de *politics of ethnicity*, waarbij de staat middelen toekent aan zich als 'etnisch' presenterende groepen, in dit geval Surinamers die een gedenkteken eisen, maar zich geen houding weet tegenover de *politics of race*, die 'fixed, opposed groups confronting each other across a moral chasm, a "dominant cleavage"' construeert, een onderscheid volgend van Pnina Werbner (Werbner 1997, 241, vgl. 242, 248).
3 Van Dijk (1998), 122; http://www.lbr.nl/opinie/sinterklaas.html.
4 Geciteerd uit *Het Parool* op http://www.platformslavernij.nl.
5 Zie http://www.fnv.net/host/earn/index.htm; de website van het GAC bevat helaas niet de tekst van de petitie.
6 *Het Parool*, 25 oktober 2003, de nep-website www.eu-online.org/PressRelease en de onthulling van de misleiding op apex.mediamatic.nl/wildgeraas, gezien op 2 december 2003.
7 http://www2.rnw.nl/rnw/nl/specials/ek2004/achtergronden/suriname040618.
8 Een zwakke echo van het wittepietenplan is hoorbaar in Mies Bouhuys' op 5 december 1970 uitgezonden tv-musical *De witte Piet*. Daarin zorgt de dochter van de bakker, als niet helemaal goed geschminkte en dus witte Piet, ervoor dat de kindertjes van een Spaanse gastarbeider alsnog in het grote boek van Sinterklaas komen te staan en een cadeautje krijgen. '"Wit! Je bent wit!" roepen twee Pieterbazen, als ze ontdekt wordt. Daarop antwoordt de bakkersdochter: "en wat zou dat? Wit of zwart. Als je maar zorgt dat je een goeie Piet bent en dat ieder kind op vijf december een cadeautje krijgt. Daar gaat het toch om?"' (Bouhuys 1970, ongepagineerd).
9 *NRC Handelsblad*, 5 december 1988, http://www.blog.lachicamerengue.com/archives/000123.html.
10 Knipsel uit onbekende krant circa 1987, archief Meertens Instituut.
11 Exemplaar op het IISG, SAVRZ, 053, Doos 2, Map 2.8.
12 http://www.gva.be/dossiers/-s/sint/racisme.asp.
13 *NRC Handelsblad*, 20 november 2000, *Amstelveens Weekblad*, 16 november 2000; *Het Parool*, 30 november 2002, http://www.pietopdezwartelijst.com).
14 *NRC Handelsblad* 5 december 1988, *Leidsch Dagblad* 5 december 1990; zie voor een genuanceerde visie op de *Black Minstrels*, Cockrell 1997.
15 Dat men hiertoe in principe wel in staat is, blijkt uit de plaats die het Antilliaans zomercarnaval op de Nederlandse feestkalender heeft gekregen, vgl. Tak (1997).
16 Meertens Instituut, Volkskundevragenlijst 65 (1994) 8f, I 079; 8g, I 030.
17 Meertens Instituut, Volkskundevragenlijst 65 (1994) 8h, L 271, 8f, K 185.
18 www.sint.nl/frametekst.html, 30-11-1998, *Haagsche Courant*, 27 november 2003.
19 Vgl. 'De meeste Pieten zijn slimmer dan Sinterklaas', Sinterklaas, Hollands Dagboek, *NRC Handelsblad*, 1 december 2001.
20 http://www.sint.nl/frametekst.html, 30 november 1998.
21 Zie voor een illustratief soortgelijk geval Westerman (2004) m.n. 165-193.

22 Meertens Instituut, Volkskundevragenlijst 65 (1994) 8h, G 094.
23 http//www.sint.nl/frametekst.html, 30 november 1998, *Haagsche Courant* 25 november 2003. Vgl. Sinterklaas: 'Surinamers in Amsterdam leggen mijn feest plat omdat Zwarte Piet als domme boeman wordt afgeschilderd. Nou en? Laat die lui met hun tengels van mijn personeel afblijven. Hoor je mij als er weer ergens ritueel een schaap geslacht wordt? Of als er weet ik veel wat voor allochtoon feest gevierd wordt? Nee meneer, Sint is tolerant. Al eeuwen. Anderen kunnen dat niet opbrengen. Voordat je het weet wordt je vastgenageld als racist. Intolerantie. Het moet maar eens afgelopen zijn. Blauwe Pieten bestaan niet. Ze zijn zwart. En dom. En zwaaien met hun roe. U moest eens weten hoeveel kinderen ze daarmee al op het zoete pad hebben gebracht. Willen die Surinamers dat ik watjes van hun kroost maak? Nou, dan zijn ze bij mij aan het verkeerde adres', *Zondag* (Haarlem) 26 november 2000.
24 *Trouw*, 5 december 1996, *NRC Handelsblad*, *Trouw*, *Het Parool*, 19 november 2003, *de Volkskrant*, 5 december 2003.
25 Geciteerd uit *Het Parool* op http://www.platformslavernij.nl.
26 In dezelfde geest stelden ook Anthias en Yuval-Davis (1992) 191: 'consciousness-raising techniques assume as a basis for political action a reality that has to be discovered and then changed, rather than a reality which is being created and re-created when practised and discussed'.
27 Daarom is 'one of the most important tasks of contemporary anti-racism [...] to engage so-called "White" people, to bring them "inside" the anti-racist project. This implies that the notion of political [d.w.z. als "oppressor", in tegenstelling tot "natural"] Whiteness should be set within a wider and more sophisticated anti-racist project that enables the historical and personal experiences of Euro-Americans to be explored with people of all "races". Such a process could provide Euro-Americans with a stake in anti-racism, as a project that talks to and about them, while weakening the common-sense, normative nature of "White identity"' (Bonnett 1997, 189).

Vriendjes en pooiers, wakaman en loverboys: nieuwe vormen van pooierschap[1]
10. De Wallen

Inleiding

Weinig toeristen komen naar Amsterdam zonder een bezoek te brengen aan het 'Red Light District'. Dat is niets nieuws: al aan het begin van de achttiende eeuw waren reizigers zo nieuwsgierig naar wat er zich afspeelde in de destijds fameuze speelhuizen waar prostituees klanten probeerden te strikken, dat ze daar een bezoek brachten. Amsterdam heeft een eeuwenlange reputatie als stad met een omvangrijke seksuele bedrijfstak. Maar betekent dat ook dat de rosse buurten op de een of andere manier een Nederlands karakter hebben? Zijn ze ontstaan door een typisch Nederlandse visie op seksualiteit of door Nederlandse opvattingen over mannelijkheid en vrouwelijkheid? Je zou het bijna denken als je je de bijnamen herinnert van mensen die vroeger in de prostitutie werkten, zoals Haring Arie, Zwarte Joop en Rooie Lien. Die hebben tegenwoordig een echt Hollands-gemoedelijke klank gekregen, al duidden ze destijds niet op gezellige en gemoedelijke personen. Waren de Wallen vroeger echt een typisch Hollandse buurt of is dat nostalgische beeldvorming achteraf? Wanneer zijn de Zwarte Jopen en Rooie Lienen vertrokken, om plaats te maken voor een gevarieerde groep prostituees en pooiers van buitenlandse herkomst? Wat veranderde er daardoor in de typen vrouwen die er werkten, de vormen van seks die werden aangeboden, de pooiers en de soorten klanten?

We stellen hier meer vragen dan we kunnen beantwoorden. Na een kort overzicht van de geschiedenis van de rol van migranten in de Amsterdamse prostitutie, waarin we de contouren van een antwoord schetsen (Wildt en Arnoldussen, 2002) zullen we de focus dan ook sterk beperken en een beeld geven van een weinig gehoorde, maar veel besproken groep: de pooiers die vanaf de jaren zestig in de prostitutie werkzaam waren. Het gaat hier met name om de mannen met een migrantenachtergrond die er eigen opvattingen op na houden over hoe mannen in deze bedrijfstak met vrouwen dienen om te gaan. Ze vertellen in detail over hun

verschillende stijlen van pooierschap en over hun manieren om vrouwen te ronselen en geld te maken. Uit hun verhalen wordt duidelijk dat de rosse buurten weliswaar een multi-etnische ruimte vormen, maar dat ze bepaald geen plaats zijn waar nieuwe, multi-etnische opvattingen over seksualiteit en sekse worden gevormd, die van daaruit tot de rest van de samenleving doordringen. Stijlen uit de prostitutie kunnen wel worden overgenomen door mensen die erbuiten staan, zoals te zien valt aan de populariteit van de Amerikaanse pimpstyle die via Amerikaanse muziekzenders op de tv wordt geëtaleerd. In Nederland lijkt het taboe op de prostitutie te groot om de pooierstijlen over te nemen. Bovendien zijn de pooiers te zeer passanten, opportunistische overlevers, die gemakkelijk door kunnen schuiven naar andere manieren om in de marge geld te verdienen. Hun ongrijpbare aanwezigheid in de prostitutie zorgt evengoed wel voor grote onrust, zoals de intensieve berichtgeving en onderzoeken naar bijvoorbeeld het verschijnsel van de 'loverboys' bewijzen (Bovenkerk e.a. 2004). Voor sommigen is dat fenomeen een nieuw bewijs van de gevaarlijke onaangepastheid van vooral Marokkaanse jongemannen. Maar is dat zo? Gaat het hier om een conflict tussen de mentaliteiten van fatsoenlijke gevestigde burgers en onaangepaste nieuwkomers? Wat weten we eigenlijk van de manier van denken van die nieuwkomers? In dit hoofdstuk wordt niet geoordeeld maar wel goed geluisterd, en gedetailleerd geportretteerd. Dat is de enige manier om er achter te komen wat er nu echt omgaat in deze groep.

Laten we, om te beginnen, constateren dat Amsterdam vanouds geen libertijnse vrijplaats was. Dat de Amsterdamse speelhuizen internationale faam hadden wil niet zeggen dat de prostitutie in die tijd was toegestaan. De prostitutie werd in Nederland wisselend beschouwd als een noodzakelijk kwaad (vóór het einde van de zestiende eeuw, en weer in de negentiende eeuw - maar toen met de nadruk op de noodzaak de prostitutie te controleren ter bescherming van de volksgezondheid), als een streng te bestraffen overtreding van de christelijke zedelijkheidsnormen (in de zeventiende eeuw), en als een vorm van overlast (in de tweede helft van de achttiende eeuw). In tegenstelling tot de rest van het land wilde het Amsterdamse stadsbestuur de prostitutie in de negentiende eeuw echter niet duidelijk reguleren en controleren.

Aan het einde van de negentiende eeuw, toen een commissie van gemeenteraadsleden de stand van zaken probeerde op te nemen, werd geconstateerd dat er in de grote bordelen vooral buitenlandse meisjes werkten, met name Franse. Na hun rapport over de mensonterende toestanden die de commissieleden in de bordelen aantroffen, besloot de gemeenteraad de bordelen te verbieden, waarmee ook de Franse prostituees uit het zicht verdwenen. Duitse prostituees waren er toen nog wel. Juist Duitse vrouwen waren als kelnerin aangesteld in de jonge bedrijfstak van de horeca, omdat vrouwen in Duitsland al in de bediening werkten; kelnerinnen werkten echter vaak ook als prostituee. Tussen 1926 en 1935 was niet minder dan ruim dertien procent van de Amsterdamse prostituees Duits (vijf procent waren buitenlanders van een andere afkomst). De onderzoekers Annemarie de Wildt en Paul Arnoldus-

sen, die hier worden nagevolgd, vragen zich af of er zo veel buitenlandse vrouwen in de prostitutie werkzaam waren omdat er zoveel vraag naar was of omdat het aanbod er eerder was? De vraag is niet te beantwoorden. Een mogelijke verklaring is volgens hen dat buitenlandse vrouwen kwetsbaarder waren en daarom gemakkelijker gevangen te houden. Uit deze observaties blijkt in ieder geval dat de prostitutie in havensteden als Amsterdam altijd een internationale aangelegenheid geweest. Al rond 1700 meende een reiziger dat ze onmisbare seksuele diensten bood aan de zestot zevenduizend matrozen die vaak tegelijkertijd van boord gingen, na maandenlang geen vrouw te hebben gezien (De Wildt en Arnoldussen 2002, 8). Door de steeds strengere wetgeving, die de reputatie van Nederland als al te slappe en tolerante natie moest tegengaan, verdwenen aan het begin van de twintigste eeuw de meest opvallende bordelen, samen met veel van de buitenlandse vrouwen die zich hier alleen niet staande konden houden (De Wildt en Arnoldussen 2002, 21).

Door het bordeelverbod raakten in deze tijd prostitutie en criminaliteit echter met elkaar verweven, stellen De Wildt en Arnoldussen, waardoor ook de pooier op kon komen. Omdat het verbod door de jaren heen niet streng en consequent werd uitgevoerd, was er geen sprake van dat de prostitutie verdween: het enige gevolg was dat ze zich verplaatste en verborg. Er werd veel getippeld, ook door mannelijke prostitués, en daarnaast werden na de Eerste Wereldoorlog ‘massage-inrichtingen’ geopend. Klanten werden daarheen gelokt met advertenties waarin exotische, buitenlandse ‘Fransche, Zweedse en Russische massage’ werd aangeboden. Na 1970 kwamen de eerste Surinaamse prostituees in de prostitutie werken, met meestal Surinaamse pooiers. Toen dienden zich ook de gastarbeiders aan als nieuwe klantengroep. In deze tijd werd er door overheid en burgers steeds soepeler over de prostitutie gedacht. De overheid controleerde steeds minder, terwijl de sociale controle verdween. De prostituees en pooiers woonden niet meer in de buurt waar ze werkten. De prostitutie nam flink toe, de seksindustrie bood steeds gevarieerder vormen van amusement aan, waarmee meer en meer geld verdiend werd, zodat de Wallen ‘steeds meer een monocultuur van seks en uitgaan’ werden (De Wildt en Arnoldussen 2002, 32). Door het wegvallen van de controle konden zich, na de Surinaamse vrouwen, ook vrouwen uit verre landen er vestigen - uit de Dominicaanse Republiek, Latijns-Amerika, en daarna uit Thailand, Afrika en Oost-Europa. Volgens De Wildt en Arnoldussen ‘zitten er [in Amsterdam] nauwelijks Nederlandse vrouwen meer achter het raam’ (De Wildt en Arnoldussen 2002, 33). Door dit alles werd het leven in de rosse buurten anoniemer en harder.

Voor hun klanten kunnen niet-Nederlandse vrouwen een extra aantrekkingskracht hebben. Volgens de goed onderzochte beeldvorming over Aziatische, Afrikaanse, Zuid-Amerikaanse en mediterrane vrouwen, zouden ze in de ogen van veel witte Nederlandse mannen een seksuele meerwaarde hebben. Ik wil, als afsluiting van deze korte schets, wat meer in detail bespreken waarom juist niet-westerse vrouwen seksueel bijzonder aantrekkelijk worden gevonden. Dan wordt ook duidelijk waarom de prostitutie niet toevalligerwijze multicultureel is. De bedrijfstak

maakt grif gebruik van de al langer bestaande associaties tussen het exotische en het seksuele.

Terwijl er in de verhalen van Europeanen over verre landen al eeuwenlang een erotische nieuwsgierigheid te beluisteren viel, ontstond er in de koloniale periode een werkelijk nieuwe manier van denken over de relatie tussen seksualiteit en ‘ras’. In zijn *History of Sexuality* heeft Michel Foucault uitgelegd dat de enorme belangstelling die wetenschap en overheid in de negentiende eeuw voor seksualiteit aan de dag legden, samenhing met het streven de burgers te controleren en te beheersen. Een reeks verboden en geboden moest het leven tot in de meest persoonlijke aspecten reguleren. Dat lukte: de burgers zijn de aangeleerde noties over wat gepast was en wat onfatsoenlijk, wat gezond en wat ziek, wat rein en wat vies, uiteindelijk gaan internaliseren. De seksuele norm was niet alleen bedoeld om individuen te disciplineren. Ze diende ook als een middel om de klassen van elkaar te onderscheiden en de hiërarchie tussen hogere en lagere klassen te verstevigen. Fatsoenlijk, gezond seksueel gedrag zou je bij de burgerij aantreffen, terwijl de werkende klassen zich losbandig en ziekelijk gedroegen. Opvattingen over seksualiteit zijn, stelt Foucault, onvermijdelijk ook manieren om macht uit te oefenen. Ze zijn buitengewoon geschikt om individuen en sociale groepen te stigmatiseren en in- of uit te sluiten. Een duidelijk voorbeeld zagen we in hoofdstuk 6, in de overheidscommentaren die het vrijmoedige gedrag van Nederlandse vrouwen als on-Nederlands bestempelden.

Foucaults benadering werd dankbaar toegepast door onderzoekers die geïnteresseerd waren in de onevenwichtige relaties tussen Europeanen en de bewoners van andere werelddelen, en vooral in de relaties tussen kolonisatoren en gekoloniseerde. Europeanen blijken normatieve opvattingen over seksualiteit te gebruiken om de volkomen *andere* aard van bijvoorbeeld Afrikanen of Aziaten te benadrukken. Afrikanen zouden bijvoorbeeld ongebreideld seksueel gedrag vertonen, terwijl de Europeanen in het oosten buitengewoon verfijnde, mogelijk ook perverse seksuele handelingen verwachtten. De Amerikaanse antropologe en historica Ann Laura Stoler liet zien dat het normatieve beeld van het gezonde burgerlijke lichaam in het negentiende-eeuwse Europa niet zomaar ontstond; het diende als de *tegenhanger* van het beeld van de ongetemd seksuele Afrikaan of perverse Aziaat (1995). De gezonde, rationele Europeaan definieerde zichzelf als alles wat de Afrikaan of Aziaat niet was, en andersom. De scheidslijnen waren absoluut. Ze werden op wetenschappelijke wijze in biologische, raciale en seksuele termen vastgelegd. Maar het gaat hier om een heel ingewikkelde dynamiek: projectie en verlangen spelen net zo'n grote rol als de macht om te overheersen en volkomen buiten te sluiten. Aan de ene kant is er nauwelijks een radicaler manier om anderen buiten te sluiten denkbaar dan door ze tot een ander ‘ras’ te verklaren. Aan de andere kant dienden Afrikanen en Aziaten als een projectiescherm van alle seksuele verlangens die de Europese burgers in de strenge negentiende eeuw moesten onderdrukken. Verboden erotische genoegens moesten per definitie *buiten* de eigen kring gezocht worden. Ver weg, bij volkomen andere mensen, valt niet alleen de Europese controle weg, maar zouden andere

mores heersen. Het zou er vrijer zijn, of verfijnder, of perverser, alles zou er kunnen of mogen wat thuis verboden is. Deze ideeën over mensen buiten Europa hebben dus weinig te maken met hoe ze zich werkelijk gedroegen en welke opvattingen ze er feitelijk op nahielden. Het zijn projecties, die overigens nog altijd van kracht zijn en die in reclames voor likeuren net zo gretig worden uitgebuit als in de seksindustrie.

Zo wordt het begrijpelijk waarom de massages die werden aangeboden in de massagesalons na de Eerste Wereldoorlog Frans, Zweeds en Russisch moesten zijn. Zoals voor buitenlanders Amsterdam de exotische reputatie van ongebreidelde losbandigheid heeft, roepen exotische oorden voor Amsterdammers de associatie met uitzonderlijke seksuele genoegens op. In de late twintigste en eenentwintigste eeuw heeft het verre, sensuele Parijs plaatsgemaakt voor Thailand als plaats van seksuele belofte. De Wallen zijn nog steeds de plaats waar geld wordt geslagen uit de stereotype seksuele fantasieën die de omgang tussen de etnische groepen bepalen.

Een iets andere, maar vergelijkbare stereotype beeldvorming heeft zijn weerslag op de manier waarop er tegenwoordig wordt geschreven over de mediterrane migrantenmannen die als pooier werken. Waar er in de regel wel oog is geweest voor de verschillende vormen van Nederlands pooierschap (zodat daaronder zelfs de tragische figuren werden onderkend) worden de pooiers van nu - met name de Marokkaanse loverboys - allemaal als uitbuiters over één kam geschoren.[2] Dit hoofdstuk laat zien, dat het stereotype van de gewetenloze, oosterse vrouwenonderdrukker het zicht op de meervoudige werkelijkheid van het hedendaagse pooierschap vertroebelt.

Isabel Hoving

Vriendjes en pooiers, wakaman en loverboys

Op de Amsterdamse Wallen, dat trefpunt voor de seksen, staan de verkeerslichten bij voorbaat op rood. Voor groen licht worden de mannen aangespoord in hun geldbuidel te tasten. Toch loopt er in deze roodlichtgebieden ook een soort mannen rond dat de spelregels aan z'n laars lapt. In de Hollandse volksmond heten zij ‘pooiers’. Met de vestiging van steeds weer andere migrantenmannen verkleurden ook hun benamingen. Tegenwoordig heten zij ‘loverboys’ of ‘pimps’. Net als de ‘pooiers’ of ‘bikkers’ van vroeger blijven de loverboys onverminderd actief in de scharrelzone. Waren Afro-Surinaamse pooiers eind jaren zestig volop in het nieuws, in de jaren negentig hebben Marokkaanse loverboys hun plaats ingenomen. In de media worden de ervaringen van de meisjes breed uitgemeten. Ook hulpverleners en belangenbehartigers ventileren hun mening. Maar de ‘foute vriendjes’ zwijgen in vele talen. Dus is er reden om hier hun belevingswereld als uitkijkpunt te nemen.

Prostitutie vindt in wisselende variaties plaats. In dit hoofdstuk komen vooral de raambordelen en de straatprostitutie in beeld. Met de afschaffing van het bordeel-

verbod in 2000 zijn de eigenaren van de officieel erkende raambordelen en seksclubs keurige ‘exploitanten’ geworden. ‘Exploitanten’ en de vroegere ‘kamerverhuurders’ zijn officieel degenen die gelegenheid tot prostitutie geven. Zij dienen te worden onderscheiden van de hoofdpersonen van dit hoofdstuk. Eerst besteed ik aandacht aan de Afro-Surinaamse pooiers die eind jaren zestig regelmatig in het nieuws kwamen. Vanaf deze tijd hebben in Amerika de *black pimps* zich echter veel nadrukkelijker geprofileerd. Daarom heb ik het beperkte materiaal over Afro-Surinaamse pooiers in Nederland getoetst aan de Amerikaanse literatuur.

Sinds de Tweede Wereldoorlog heeft de belangstelling van Nederlandse onderzoekers voor pooierij eveneens een versnelde ontwikkeling doorgemaakt. Hun veranderende vraagstellingen lopen min of meer parallel met de wisselingen in de maatschappelijke context waarin pooiers opereren. Na een intermezzo over deze veranderende onderzoeksbelangstelling komen de Marokkaanse loverboys voor het voetlicht. Over hen zijn de hier gepresenteerde gegevens het meest uitgebreid en gedetailleerd. Centraal staan de Marokkaanse loverboys die niet zozeer internationaal, als wel in Nederland actief zijn.

De komst van Afro-Surinaamse ‘pooiers’ op de Amsterdamse Wallen

Arie Elpert, alias Haring Arie, schrijft eind jaren zestig een boek over zijn ervaringen als ‘bikker’ in Amsterdam (Arie 1968). Juist in die tijd komt vanuit de toenmalige kolonie Suriname een immigratiestroom op gang, welke nog zal voortduren tot na de militaire staatsgreep in 1980 (Willemsen 1983). Haring Arie laat zijn lezers weten dat steeds meer Afro-Surinaamse mannen hun plezier komen zoeken op de Wallen, ook omdat ze elders in de stad geweerd worden:

> Veel van de Surinamers die hier komen duiken meteen het woeste leven in als ze de kans krijgen. Sommige kranten wekken wel eens de indruk dat alle negers in Amsterdam pooier zijn. Dat is natuurlijk onzin. Het grootste deel ervan heeft een nette betrekking. Ik ken zelfs een hoop negers die een hekel aan hun rasgenoten hebben die dit doen en er zich zelfs voor schamen. (Arie 1986, 149)

Het uitgaanscircuit vormt dan al langer een ontmoetingsplaats voor rijksgenoten die de overtocht wagen. Al in de crisisjaren dertig begonnen Afro-Surinaamse mannen naam te maken als jazzmuzikant: Lex van Spall met zijn Chocolate Kiddies, Lex Vervuurt, en Kid Dynamite. De meesten zijn niet naar Nederland gekomen om als musicus erkenning te krijgen. Ze waren op zoek naar een beter bestaan en bleven als zeeman aan wal of voeren als verstekeling mee. De meeste nieuwkomers kregen een baan als uitsmijter of kelner (Weltak 1990, 86). In deze tijd kwam het onder Nederlandse souteneurs vaak voor dat zij eerst portier of uitsmijter waren voordat zij als pooier opereerden. Tot in de jaren vijftig werkten namelijk veel prostituees in

Amsterdam niet achter het raam of op straat maar in clandestiene nachthuizen. Daar wachtten zij dan op de komst van door pezers aangevoerde klanten. De pezers bewogen zich onder meer rond het Rembrandtplein en het Thorbeckeplein, 's nachts na enen (Roodnat 1962, 34). Veel Afro-Surinaamse nieuwkomers raakten kortom verzeild in uitgaanskringen waar pooierij niet ongewoon was.

De vrouwen die voor en na de Tweede Wereldoorlog in de Amsterdamse prostitutie werkten hadden voornamelijk een blanke huidskleur. Behalve uit Nederland waren veel vrouwen afkomstig uit Duitsland, waar zij met prostitutie begonnen waren (Stachhouwer 1950, 86). Op een enkele Chinese na vormden Afro-Surinaamse vrouwen de eerste 'lichting' van buiten Europa. Op de Amsterdamse Wallen was Nicolina Sant alias Zwarte Lola een noviteit. Kastenbaas Hans Brouns herinnert zich: 'Van Groningen tot Zierikzee kwamen de hoerenlopers naar de Stoofsteeg om deze schoonheid te bewonderen en te bezoeken' (Brouns, 1993).[3] Haring Arie heeft er als 'pooier' alle begrip voor dat 'er hoe langer hoe meer Surinaamse meisjes bij ons het oudste beroep ter wereld komen uitoefenen' (Arie 1968, 152). Hoe groot het aantal Afro-Surinaamse prostituees op de Wallen in die jaren was, heb ik niet kunnen achterhalen. Op Katendrecht, de Rotterdamse tegenhanger van de Wallen, ging het in 1970 om 44 van de 283 vrouwen, dat is zestien procent. Van deze 'negroïde' vrouwen waren 25 niet woonachtig in Rotterdam; elf kwamen uit de hoofdstad (Hazewinkel 1982, 47).

Het valt Haring Arie ook op dat de Afro-Surinaamse 'pooiers' met wie hij dan bekend is, een striktere gedragscode aanhouden dan hun Nederlandse collega's: 'Een neger die pooier is, wil niet dat z'n vrouw met een andere neger meegaat.' Daarnaast

> is het onder de blanke jongens een ongeschreven wet dat hun vrouw nóóit met een andere pooier mag gaan hippen. Dat kunnen ze natuurlijk niet altijd bekijken, want vaak komen er bikkers uit een andere stad. Als dat bekend wordt krijg je een gehaaide vechtpartij. Er wordt in deze gevallen meestal gedacht dat die vreemde bikker er op uit is een meisje voor zichzelf te versieren. (Arie 1968, 177-178)

In de zomer van 1968 deden zich in verschillende rosse buurten binnen de Randstad schietincidenten met Surinaamse pooiers voor. In de Poeldijksestraat van Den Haag ging het om 'een 23-jarige varensgezel' die een 29-jarige rivaal 'zonder beroep' vijfmaal in de onderbuik schoot. Het slachtoffer overleefde de aanslag. Twee weken later volgde een veldslag op de Amsterdamse Wallen waarbij twee doden en drie ernstig gewonden vielen. Hierover berichtte *De Telegraaf* enkele dagen achtereen.

> Anderhalf uur lang is de Amsterdamse 'rosse buurt' (Zeedijk en directe omgeving) gisteravond in de greep geweest van de Surinamer Waldy Hong-A-Fat (ook Faithful genaamd) die in blinde razernij op straat een barjuffrouw doodstak en een willekeurig voorbijganger doodschoot en in een bar een vrouwelijke Duitse bargast, ernstig verwondde. Nadat hij zich had verschanst in zijn zolderkamer op de hoek van de Zee-

> dijk en de St. Olofsteeg, opende hij ook het vuur op politiemannen. Tenslotte, terwijl de buurt in paniek en onzekerheid afwachtte, schoot hij zichzelf in de buik. Hulpeloos en zwaar bloedend werd hij even na tien uur door rechercheurs en ziekenbroeders langs de steile trappen van het hoekpand weggedragen. (*De Telegraaf*, 9 augustus 1968)

Over de aanleiding valt in dezelfde editie het volgende te lezen:

> De 34-jarige Surinamer wankelde het café Joke's Place aan de Zeedijk binnen. Hij was sterk onder invloed van verdovende middelen en mengde zich agressief in een gesprek, dat het 19-jarige barmeisje Johanna Sipsma met de 20 jaar oude matroos Johan Bijleveld voerde. De matroos vroeg het meisje of ze een zekere Eddy kende. Waldy trok hem daarop achteruit, beet hem toe: 'Dan moet je mij maar leren kennen,' en sloeg de jongen in het gezicht. Het barmeisje - woedend - riep: 'Je bent een vuile schoft. Doe niet zo idioot.' Waldy werd toen furieus. Hij trok een lange, vlijmscherpe bajonet uit zijn zak, stortte zich op het meisje en stak haar in de linkerzij, vlak onder het hart. Johanna Sipsma wankelde lijkbleek naar de deur en zakte nog zonder een woord uit te brengen voor het café ineen. Matroos Bijleveld rende naar haar toe, zag echter dat Waldy een revolver in de hand had en trachtte te vluchtten. Waldy richtte behoedzaam en schoot de matroos tweemaal in de rug. De jongen liep nog enkele stappen en stortte toen neer.

Uit de berichtgeving wordt wel duidelijk dat de Surinamer Waldy als pooier opereerde. Maar of hij 'een zekere Eddy' zag als een rivaliserende pooier heb ik niet kunnen achterhalen. Een van zijn vrienden laat een journalist van *De Telegraaf* weten:

> 'Waldy was een eerlijke jongen, hij was bovendien sociaal voelend. Hij had altijd veel geld op zak en werd boos als je hem iets te leen vroeg. Hij schonk liever duizend gulden dan dat hij een tientje leende.'
> Waldy was in Paramaribo geboren in een arm gezin. Eenmaal volwassen werd hij zeeman. Hij zwierf de hele wereld rond en streek zo'n zeven jaar eerder in Amsterdam neer. Hij sprak zijn talen vloeiend. Hij ging daarna een jaar voor modebladen in Duitsland colporteren. Toen verdween hij in de Amsterdamse binnenstad.
> 'Drie jaar geleden,' zo vervolgt een van zijn vrienden, 'zag ik hem daar voor het eerst. We zongen samen veel en hij vroeg me altijd moppen te vertellen. Daar genoot hij dan op een kinderlijke manier van. Toen rookte hij nog geen marihuana, dat weet ik zeker, gebruikte ook geen verdovende middelen en had nog geen meisjes zitten.' Een jaar geleden betrok Waldy zijn zolderkamertje boven Joke's Place aan de Zeedijk. Volgens buren ging het vanaf die tijd bergafwaarts met hem. Wel kreeg hij steeds meer meisjes tot zijn beschikking. De laatste maanden vooral was hij bij ruzies en vechtpartijen betrokken. Donderdagavond - voorlopig - voor het laatst. (*De Telegraaf*, zaterdag 10 augustus 1968)


De Telegraaf

Persaanvallen op Moskou hervat

PRAAG: NIEUW REBELS GELUID

Woesteling zaait paniek in Amsterdams rosse buurt

Man door kogel, vrouw met mes gedood

Nixon koos gouverneur Agnew

Uitdaging

Slachtoffer bij oefening in Duitsland

MORGEN op pagina 2

MOPS VIEUX

„LAFAARD"

ALS EEN GEK

Carlsberg

JAMIN

Afb. 10.1 De Telegraaf rapporteert over de schietpartij in de zomer van 1968.



Schietpartij op Zeedijk

FILMPREMIÈRES

Anthony Quinn als ruige Mexicaan

Maar ... met een trouw hart

door G. Sleigh Brigstocke

Prolongaties en reprises

Nu ook fusie van grote gezinnen

DOODBLOEDEN

POLITIEBUSJE

Jean Gabin op zijn best

Belgische films in speciale voorstellingen

Modelbetalen in Twente

Ik dacht dat Uw dameshorloge van UTERMÖHLEN was.

Sterker nog, Uw damesatticabellen ook!

UTERMÖHLEN, VEUR DIE

Afb. 10.2

Op 4 juli 1969 werd Waldy ter beschikking van de regering gesteld (Bovenkerk en Bovenkerk-Tering 1972, 21). Nog geen week na deze veldslag vond er elders in Amsterdam nog weer een steekpartij met een Surinaamse pooier plaats. De 26-jarige Michel Lapar riep zelfs: 'Denk erom. Ik ben een tweede Waldy!' Lapar verbleef toen zo'n zes à zeven jaar in Nederland. Sinds een jaar leefde hij in constante onmin met een Hollandse ex-prostituee (*De Telegraaf*, 13 augustus 1968; Bovenkerk en Bovenkerk-Tering 1972, 21). *De Telegraaf* van 13 augustus 1968 noemde als reden voor de onenigheid: 'Hij weigerde regelmatig te werken en gaf haar geen geld voor het kind.' De directe aanleiding voor de steekpartij was echter dat zijn ex-vriendin in hetzelfde pand een relatie had met een Surinaamse rivaal, een machinebankwerker. Ongeveer twee weken daarvoor had zijn ex aan Lapar te verstaan gegeven dat hij voortaan weg kon blijven en zij spande een proces tegen hem aan. Daarop stak Lapar zijn rivaal dood. Ook zijn ex-vriendin liep zwaar letsel op.

Black pimps en Surinaamse *wakaman*

Sinds de jaren zestig heeft de beeldvorming van de *black pimp* in de media een opmerkelijke ontwikkeling doorgemaakt. Amerikaanse rappers als *50 Cent* en *Snoop Dogg* schamen zich niet meer om te pronken met hun pimp-imago. Een sprekend voorbeeld is de rapsong *P.I.M.P.* met het refrein:

> I don't know what you heard about me.
> Would it be shaking the color out of me.
> Now get a light, no curse you can see.
> Yeah, I am a motherfuckin' P.I.M.P.

Net als pimping vormen de bling! bling! van gouden kettingen en poenige wagens de beeldspraak voor een straatstijl die bijzonder populair is onder bepaalde groepen hedendaagse jongeren. Ook in Nederland identificeren sommige groepen Afro-Caraïbische jongeren in Nederland zich met deze stijl van *Real Niggas*, die zich niet schamen voor hun crimineel verleden of hun macho leefstijl als *player* (Van Stapele 2003). Deze stijl blijkt onder meer ook Marokkaanse hiphopgroepen te inspireren. In het liedje *ZINA* klinkt de poenige boodschap ineens veel gewoner uit de mond van een rapper van THC:

> Ik ben een pimp
> Ik kom met een vos, man.
> Check out, hoe ik glim.
> Chickies komen los man.

Naast de opkomst van de *gangsta*- en *macking*-rapmuziek zijn vanaf de jaren zestig in de VS ook allerlei publicaties van en over *black pimps* verschenen.[4] Iceberg Slim zette in 1969 de trend met de bestseller *Pimp* over zijn leven als pooier in Chicago. In zijn voetspoor volgden anderen met geschriften als *The pimp's bible* en *The art of mackin*'. Hierin wordt onderscheid gemaakt tussen twee hoofdtypen van *pimps*. Het eerste type is de *boss player* of de *mack*. Hij wordt gezien als de essentie van het *pimpdom*. De *boss player* heeft géén seks met de vrouwen in zijn stal (*stable*). 'Pimpen is geen zaak van seks. Het is een zaak van het hoofd, het brein,' zo benadrukt Iceberg Slim.[5] Bovendien is het de vrouw die haar *pimp* uitkiest en niet andersom. Zij geeft hem geld, drankjes en geschenken om zich ervan te verzekeren dat hij serieus met haar is.

Het tweede hoofdtype wordt laatdunkend als *popcorn pimp* gelabeld (Boggs en Jacquez 1984). Hij staat erom bekend dat hij alle regels aan zijn laars lapt. Hij kleedt zich opzichtig of in elk geval met bling! bling! Dit is het type dat regelmatig in de Amerikaanse media komt. De *popcorn pimp* komt opvallend overeen met de *wakaman* in Afro-Surinaamse kringen (Biervliet 1978; Buiks 1983; Van Gelder 1990). Alle Surinaamse *pooiers* die in de jaren zestig de Nederlandse media halen, blijken van het kaliber *popcorn pimp* alias *wakaman pooier* te zijn. Biervliet schetst medio jaren zeventig een beeld van de bars waarin deze Afro-Surinaamse 'hosselaars' elkaar ontmoeten. Een van zijn informanten, Ricardo, vertelt:

> Al deze plaatsen zijn mannenwerelden. Vrouwen komen hier niet, dus wordt er veel gepraat en laag gepraat over vrouwen. Maar als er vrouwen binnen zouden zijn zouden ze zich totaal anders gedragen. (Biervliet 1978, 193)

'Hosselen' - de tegenhanger van het Nederlandse 'scharrelen' - is een vanuit Suriname meegenomen informele manier van doen om in de sociale marge een inkomstenbron en andere dingen te organiseren. In Paramaribo is hosselen vanouds vooral met de straat geassocieerd, en met jongeren die op straathoeken rondhangen (Van Gelder 1990). In de tropen worden de bars en de Chinese winkels eerder bezocht door mannen die regulier werk hebben (Brana-Schutte 1979). In het koude Nederland is deze scheidslijn, ook in de jaren zestig en zeventig, minder duidelijk. Overigens is het buiten rondhangen geen noodzaak voor het uitoefenen van pooierij, terwijl dit wel vereist is voor de kleinhandel in drugs (Biervliet 1978; Buiks 1978; Van Gelder en Sijtsma 1988). In bars zullen 'junks' al gauw worden geweerd.

Of er in deze periode in Nederland ook Surinamers opereerden volgens de pimpstijl van de *boss player* heb ik niet meer kunnen achterhalen. Als dat zo was zullen het er maar weinig zijn geweest.

Veranderende onderzoeksinteresse

De publieke opinie is geneigd in de persoon van de souteneur de uitbuiter bij uitstek te zien. In oppervlakkige gesprekken met prostituees wordt deze opinie door haarzelf dikwijls bevestigd. Bij een ernstiger en diepgaander onderzoek blijken de uitlatingen van veel prostituees echter niet uit te komen boven de clichéopvattingen van het merendeel van het publiek (Wong Lun Hing 1961, 121).

In zijn dissertatie *Prostitutie* laat huisarts Wong Lun Hing blijken lak te hebben aan gemeenplaatsen. Het is 1961. In deze branietijd van brommernozems, leren jacks en vetkuiven worden souteneurs voor het eerst serieus onderwerp van studie in Nederland. Inmiddels heeft in de VS en Duitsland een boekenplank vol publicaties het licht gezien (Reitman 1936). In het land achter de dijken bijten vooral artsen zich stuk op de beladen kwestie. In 1956 verscheen de sociaal-psychologische studie *Vrouw én man in de prostitutie* van de Rotterdamse arts Hijmans (Hijmans 1956). In Amsterdam raakte ook de arts Jan Groothuijse gefascineerd door de hoeren, de animeermeisjes en de pooiers die hij tegenkwam in zijn praktijk aan het Oudekerksplein. In 1970 publiceerde hij zijn eerste studie, *De arbeidsstructuur van de prostitutie* (Groothuijse 1970). In een dichterlijke ontboezeming portretteert hij de pooier als contraheld:

> Hij verdroomt de dag/ met wachten op wijf en geld/ alsof voor hem de sex niet telt./ Toegeven zal hij nooit/dat hij verlaten en berooid/ van mensenbanden/ alleen de schijn ophoudt/ aan randen/ van de maatschappij/ een contra-held te zijn/ vergaan in alcohol en razernij. (Groothuijse z.d.)

Met zijn wetenschappelijke studie *Het menselijk tekort van de pooier* in 1973 stelde Groothuijse zich ten doel niet alle pooiers over één kam te scheren (Groothuijse 1973). Maar hij typeerde de pooier wel als een man vol stoornissen.

Naast de gestoordheid van de pooier trok in deze jaren de strafbaarheid van zijn handelen wetenschappelijke aandacht. De moord op Magere Josje in augustus 1957 en de daarop volgende onthullingen over het reilen en zeilen achter de gordijnen vormden de directe aanleiding. De toenmalige minister van Justitie mr. A. Beerman verordonneerde dat er een eind moest komen aan de uitwassen in de rosse buurt. In 1959 en 1960 volgden arrestaties en processen tegen kamerverhuurders, gelegenheidsgevers en souteneurs (Koring 2000). Officier van justitie Jan Frederik Hartsuiker werd met dat karwei belast. Joop, ‘de man’ van Magere Josje, werd eerst veroordeeld maar later vrijgesproken wegens gebrek aan bewijs. De getuigen uit de buurt zwegen of vertelden niet genoeg (Roodnat 1962, 32; Arie 1986, 163-165). In 1964 promoveerde Hartsuiker op de dissertatie *De souteneur in het Nederlandse recht* (Hartsuiker 1964). Anders dan de artsen had hij als jurist behoefte aan een scherp omlijnde omschrijving van het begrip ‘souteneur’. Daaraan ontbrak het nogal in deze schaduwwereld. Voor het grote publiek hadden pooiers de naam op een brute of

slinkse manier jonge vrouwen aan te zetten tot prostitutie. Al veel langer was bekend dat deze gangbare kijk slechts klopt voor een deel van de 'vriendjes'. In een tijd die zich meer dan tegenwoordig gevoelig toonde voor het zedenbederf van de prostitutie, koos Hartsuiker voor een bredere invalshoek om de mannen te beschrijven die parasiteerden op een publieke vrouw, dat wil zeggen, de mannen die in belangrijke mate in hun levensonderhoud lieten voorzien door het geld dat een vrouw met ontucht verdiende. Deze verruimde definitie bood hem de mogelijkheid om onderscheid te maken tussen 'uitbuiters' en 'genommenen'.[6] 'Uitbuiters' waren de mannen die een vrouw tot ontucht aanzetten. Met de aan het Duits ontleende term 'genommenen' bedoelde hij mannen die het plegen van ontucht toelieten bij de vrouw met wie zij getrouwd waren of samenwoonden. Hartsuiker zelf was van oordeel dat beiden strafbaar zijn.

Eind jaren zestig en begin jaren zeventig was het woelig in Nederland. In deze periode raakten types als Hartsuiker uit de mode en groeide het seksbedrijf uit tot een ware industrie. De vanouds bekende afnemers bleven onverminderd komen: opgroeiende jongemannen en 'mannen onderweg', zoals zeelieden, migrantenarbeiders en zakenlieden. Maar de mobiliteit van de mensen was toen zo toegenomen dat de hele wereld 'onderweg' was. Buitenlandse toeristen hebben Amsterdam niet gezien zonder een bezoek aan het 'Red Light District'. Voorbij de tulpen en klompen gingen de Wallen behoren tot de folklore van de Nederlandse verdraagzaamheid. In dezelfde tijd verkleurden ook de lichamen achter de ramen. De vrouwen kwamen werkelijk overal vandaan. In de jaren tachtig dienden zich steeds meer Aziatische vrouwen, onder andere uit de Filippijnen, aan. Later verschenen grote groepen Zuid-Amerikaanse vrouwen uit landen als Colombia en uit het Caraïbisch gebied, zoals de Dominicaanse Republiek. Na de val van de Berlijnse muur in 1990 nam het aantal Centraal- en Oost-Europese vrouwen toe. Behalve vrouwen doken ook steeds meer transgenders en travestieten uit verre landen op. Vanaf de jaren zeventig emancipeerden ook de prostituees zich tot professionele vrouwen die vaak best hun eigen boontjes konden doppen. Het beroep prostituee verkeerde echter, ook na de afschaffing van het bordeelverbod, nog steeds in een moeizame positie op de gevestigde arbeidsmarkt (Belderbos en Visser 1987). In het kielzog van het emancipatiestreven verschoof het wetenschappelijk vizier van de 'vriendjes' naar de vrouwen die acute problemen hadden of veel overlast gaven. De heroïnehoertjes drongen zich in deze jaren het eerst op (Van de Berg en Blom 1987; Karsten 1993). Daarna groeide de belangstelling voor de minderjarige meisjes (Venicz en Vanwesenbeeck 1998). Na 2000 zette de internationalisering zozeer de norm in de Nederlandse en Europese wetgeving dat *alle* slachtoffers van loverboys juridisch als slachtoffer van mensenhandel werden aangemerkt (Korvinus e.a. 2004; Altink 1993). Met het uitbreken van de aids-epidemie in de jaren tachtig verbreedde de wetenschappelijke belangstelling zich bovendien naar de tot dan toe onzichtbaar gebleven klanten van prostituees.[7] In dezelfde periode werd ook de aandacht voor het geweld tegen prostituees uitgebreid naar alle klanten. De waarneming was toen niet meer eenzijdig gericht op uit-

buitende en gewelddadige pooiers, maar bestreek het hele spectrum van verkrachting, geweld, agressief gedrag tot beledigingen door klanten én 'vriendjes' (Vanwesenbeeck 1986).

Na de geweldsincidenten met Surinaamse 'wakaman pooiers' in de zomer van 1968 werd het nieuws over Surinamers in de Amsterdamse binnenstad volledig overstemd door berichtgeving over drugshandel en drugsverslaving. Begin jaren zeventig nam de heroïnehandel een hoge vlucht in Nederland en Europa.[8] Terwijl de drugshandel voor nogal wat Marokkaanse jongemannen in de jaren negentig een springplank vormde naar het pooieren van meisjes, legden Afro-Surinamers eerder de omgekeerde route af: velen strandden juist in de drugs. In deze verschillende ontwikkelingen speelde mee dat de Nederlandse instellingen zich in de jaren zeventig geen raad wisten met de steeds verder om zich heen grijpende harddrugsproblematiek onder Surinamers die massaal naar Nederland overkwamen. Al spoedig namen pooiers uit andere etnische minderheidsgroepen hun plaats in.

Na de val van het IJzeren Gordijn in 1990 was ook nog veelvuldig sprake van pooiers en mensenhandelaren uit voormalige Oostbloklanden. Een andere categorie pooiers en mensenhandelaren die vanaf de jaren negentig van zich deed spreken, waren de Nigerianen.[9]

an deze nieuwe groepen pooiers zijn in Nederland de Marokkanen veruit het meest in het nieuws gekomen. Vanuit de journalistiek is hun de benaming 'loverboys' op het voorhoofd gestempeld. Daarna is de term een eigen leven gaan leiden en is de benaming overgenomen door hulpverleners, onderzoekers, de politie en de politiek (zie o.a. Terpstra e.a. 2005). Onderzoekers zijn zelfs een discussie begonnen over de vraag of loverboys een sociaal verschijnsel vormen of dat het gaat om een modern soort pooierschap (Bovenkerk e.a. 2004). In dit hoofdstuk ben ik alleen geïnteresseerd in 'hoe het toegaat'. Fancy-benamingen zijn een bijzaak. Uit de feiten en cijfers over loverboy-verdachten valt op te maken dat het aandeel van Marokkaanse loverboys omvangrijker is vergeleken met andere migrantengroepen. Van een steekproef van 84 verdachten was 37 procent Marokkaans. Dat was ruim tweemaal zoveel als het aandeel van de Turkse, de Surinaamse, de Antilliaanse en de autochtoon-Nederlandse verdachten (Van Dijke en Terpstra 2005). Vandaar dat in dit hoofdstuk de meeste aandacht uitgaat naar Marokkaanse loverboys, pooiers en 'vriendjes'.

Marokkaanse 'loverboys' in typen en aantallen

'Loverboys' heten de Marokkaanse jongeheren die met cadeautjes en zoete babbels de harten van meisjes op hol brengen, om hen dan in de prostitutie aan het werk te zetten. In de media en in de politiek worden zij eenzijdig als uitbuiter neergezet. Zijn er nu plotseling geen vriendjes meer die, in Hartsuikers stoffige benaming, als 'genommene' optreden, dus als 'toelatende, meeprofiterende man of vriend'? Sinds

het bordeel in Nederland werd gelegaliseerd, is er weinig strafbaars meer aan de positie van een ‘genommene’. Want juridisch verschilt een ‘genommene’ niet meer van een moderne huisman met een vrouw die buitenshuis werkt. Maar waar ligt de grens? Er is nog een probleem want naast het onderscheid tussen typen pooiers of ‘vriendjes’ geeft de rosse werkelijkheid verschillen in aantallen te zien. In studies over pooierij van de jaren zestig en zeventig wordt de pooier hoofdzakelijk als afzonderlijk individu neergezet. Een pooier kan in z'n eentje optreden maar hij kan ook in een groepje of netwerk opereren. Daarnaast kan een prostituee in haar eentje een verhouding met een pooier hebben, maar kan er ook sprake zijn van één, twee of nog meer prostituees. Om het niet te ingewikkeld te maken beperk ik me nu eerst tot de pooier of het ‘vriendje’ dat in z'n eentje optreedt.

Voor de Marokkaanse ‘loverboys’ of ‘vriendjes’ is, op z'n Hollands gezegd, de *blitser* het meest stereotiep. Dit eerste type wordt door Haring Arie, in 1968, als volgt gekenschetst:

> Dan heb je de blitsers. [Dat] zijn geen vechters en geen dronkaards. Ze zien er altijd keurig uit en rijden in de mooiste auto's. Ze zijn op tijd voor het eten thuis en nemen wat lekkers of een bloemetje mee. In de ogen van de (rosse) buurt zijn zij de lieve, keurige mee-eters. Blitsers doen zich altijd voor alsof ze een grote zaak hebben, of vertegenwoordiger van een grote firma zijn. Met die verhalen versieren ze dan jonge meisjes die daar dan intippelen. (Arie 1968, 172)

In de beschrijvingen die ik over dit type Marokkaanse loverboy te horen kreeg, komt de blitser er redelijk goed vanaf. Hij steekt zich in mooie kleren en let op zijn uiterlijk, hij is modern. Zo sprak ik een voormalige Marokkaanse blitser die zei indertijd te pooieren ‘om uit te kunnen gaan en voor de luxe’. Meestal let het blitsertype onder de pooiers erg op gezondheid. Als hij hoort dat een van zijn meisjes mogelijk een geslachtsziekte of tbc heeft gelopen zal het bij hem niet voorkomen dat hij zegt: ‘Ze moet vannacht met klanten mee.’ De alleenwerkende blitser met meerdere meisjes heeft in het algemeen wel moeite om hen aan zich te binden. Het komt altijd wel voor dat een meisje overloopt naar een ‘klant’ die haar meer te bieden heeft. En hij slaat beslist een flater bij zijn meisjes als hij geen geld meer heeft vanwege schulden. Of als hij uit zijn huis wordt gezet omdat hij zijn administratie niet op orde heeft.

Het tweede type Marokkaanse pooier profileert zich als *bemiddelaar*. Een geïnterviewde jongeman van dit genre noemde zich daarom ook wel *semsar*, de Marokkaanse aanduiding voor ‘makelaar’. In Marokko zelf is het heel gewoon dat mensen een bemiddelende rol vervullen, zoals om papieren te regelen. Maar gaat het om vrouwenprostitutie dan wordt deze rol gewoonlijk eerder waargenomen door vrouwen (*qewwada*) (van Gelder 2002a). In de Nederlandse situatie blijken vooral Marokkaanse jongemannen zich op te werpen als dit type van bemiddelaar (*qew-*

wad). Zo sprak ik een zeventienjarige straatdealer, Ali, die ook wel eens klanten naar een jonge vrouw bemiddelde:

PvG: Je kan ook geld verdienen met meisjes die voor je werken.
Ali: Ja, dat heb ik ook een keer gedaan maar bij het dealen. Met een Braziliaanse hoer.
PvG: Die voor je werkte gewoon.
Ali: Ja.
PvG: Gaf jij haar dan drugs of zo?
Ali: Nee, nee, nee, nee, nee.
PvG: Wat dan?
Ali: Ik zocht klanten voor haar. Betaalden die klanten 75 euro, ik kreeg 50, zij 25
euro. Van één klant.

Een pooier van in de twintig, Saïd, sprak van *seyyed*, het Marokkaanse werkwoord voor versieren. Daarmee typeerde hij het derde type 'vriendje'. 'Ik versier alles wat los en vast zit,' liet Saïd ons grinnikend weten. Het maakte hem niet uit of hij nu klanten voor de drugshandel versierde of klanten voor een hoer. 'Ik probeer van overal te eten. Drugs verkopen, inbreken, pooier spelen. Ik probeer van alles! Gewoon gekkigheid, weet je. I am a hustler, man.'

In plaats van 'versieren' zouden Surinamers van 'hosselen' spreken. 'Hosselen' is zoals gezegd een informele manier van organiseren buiten de gevestigde kaders om (Van Gelder 1990; Sansone 1992). In het bravouregedrag vertoont dit derde type pooier een gelijkenis met de Afro-Surinaamse wakaman-pooier uit de jaren zestig. Daarom duid ik hem als een 'hosselaar' aan. Om terug te komen op Saïd, zelf wist hij meer dan eens een meisje over te halen om voor hem te werken. Een van zijn favoriete versierplaatsen was de coffeeshop in de woonbuurt waar hij op jonge leeftijd uit Marokko met zijn ouders meekwam en is opgegroeid. Hij begon voor het eerst 'pooier te spelen' toen hij voor een drugs gebruikend meisje klanten bemiddelde bij haar thuis of in de huurwoning waarover hijzelf inmiddels beschikken kon. Klanten betaalden aan hem en hij gaf het meisje dope. Over het omgaan met deze meisjes gaat het volgende gespreksfragment:

Saïd: Eigenlijk is het geven en nemen. Ik geef jou iets, ik krijg iets van jou.
PvG: Veel verliefdheid of warmte is er dan niet.
Saïd: Maar die is er meestal nooit geweest.
PvG: Nou, je kan toch ook goed met mekaar omgaan. Of dat je d'r kleren geeft.
Saïd: Jewel. Dat deed ik ook hoor. Ook omdat het mij een goed gevoel gaf, weet je. Ik gaf haar sieraden en alles.
PvG: En klappen geven?
Saïd: Nee, nee. Als je een hele tijd bij mekaar bent ga je of je het nou wil of niet toch om mekaar geven, weet je.

PvG: Heb je wel eens een seksuele relatie gehad met een meisje dat werkte?
Saïd: Nee man. Weet je Paul, zal ik jou wat vertellen.
PvG: Ja.
Saïd: Als je echt geen seks meer met een meisje wilt, daarna geef je haar pas die vrijheid om te kunnen werken. Raar hè? Dan ga je pas accepteren dat ze dat werk kan doen. Want als je van iemand houdt kun je niet echt accepteren dat ze gewoon met een andere vent in de nest stapt. En dat ze 's avonds gewoon effe bij jou komt kruipen.
PvG: Je moet helemaal niet met haar naar bed gaan.
Saïd: Nee echt niet. Je moet gewoon zakelijk blijven. Zodra je die dingen gaat doen dan ben je verkocht. Ik zweer het je! Dan gaan ze met je gevoel spelen. Dat ken niet gewoon. Want zodra ze met je gevoel lopen te spelen, Paul...
PvG: Ja.
Saïd: Dan ben je de lul. Dan gaan ze jouw geld en hun geld gewoon oproken. En dan gaan ze gewoon jou als een jan lulletje zien.
PvG: Dan gaan ze je als kleine jongen behandelen.
Saïd: Ja. Juist. Dan krijg je problemen. Want dan gaan ze gewoon iemand anders zoeken en houen ze jou gewoon, zeg maar, als iemand die voor de inkomsten zorgt.
Want dan ben jij eigenlijk de hoer. Voor hun.

De zakelijke houding van Saïd verschilt met het vierde type Marokkaanse pooier dat ik in het circuit tegengekomen ben. Deze alleen werkende jongeman vind ik het lastigst te typeren. Voor de prostituee is hij een los/vast ‘vriendje’, maar wel een vriend die meeprofiteert van haar verdiensten. Daarom wordt hij door de buitenwacht meestal aangezien voor haar pooier. Dit vierde type beperkt zich gewoonlijk tot één enkele jonge vrouw. Een sprekend voorbeeld is Mimoun, die negen maanden als het vriendje optrad voor een Marokkaanse meisje.

Het was in de trein dat Mimoun met haar in gesprek raakte: ‘Ze was een heel mooi meisje.’ Zij en hij stapten op hetzelfde station uit en liepen daar net langs een jongen die in een hoek coke stond te basen. Het meisje zei toen tegen Mimoun: ‘Dat vind ik ook lekker.’ Mimoun antwoordde dat hij ook wel eens rookte. ‘O ja?’ zei het meisje en ze wilde gelijk samen coke gaan kopen. Mimoun had geen geld bij zich, zij betaalde. Die avond heeft hij bij haar thuis gerookt en geneukt. Het klikte zo goed dat Mimoun bij haar introk maar hij was zo wijs om zijn eigen woning aan te houden. Het meisje bleek vanwege haar cokeverslaving op de tippelzone te werken: ‘Die dealers daar waren steeds bezig om haar te pakken. Ze zei toen tegen hen: Ik heb nu een vriend.’ Mimoun had zelf geen auto. Terwijl zij werkte zat hij voor een geeltje bij een andere jongen in de wagen. Hij spoorde het meisje aan om haar verdiensten telkens bij hem af te geven. Per avond bracht ze 200 tot 500 euro in het laatje. Mimoun had iedere nacht wel seks met haar. Hij maakte eerst bezwaar: ‘Heb je nog niet genoeg mannen gehad?’ Maar ze wilde zelfs een kindje van hem. Zolang ze geen ‘normaal werk’ had en coke bleef roken, wilde Mimoun daar niet van weten.

Volgens Mimoun kwam de klad in hun relatie toen een Afro-Surinaamse pooier het meisje wist om te praten. De Surinamer wist haar over te halen om in een andere stad te gaan tippelen. De Surinamer begon tegen haar in lovende bewoordingen over Mimoun te praten. Mimoun vertrouwde het toen al niet. Later vertelde de Surinamer haar dat ze ergens anders meer verdienen kon omdat ze daar nieuw was. Zonder eigen auto zag Mimoun het niet zitten om te gaan reizen, maar hij hield haar niet tegen: 'Als je daar zo nodig heen wil ga er dan zelf maar heen. Ik ben niet je pooier, ik ga geen baas over jou spelen.' Anders dan Mimoun had de Surinamer meer meisjes voor zich werken. De dag dat de Marokkaanse met de Surinamer meeging, keerde Mimoun terug naar zijn eigen woning. Een week later is hij gaan kijken hoe ze het maakte. Het meisje vertelde dat de Surinamer haar hard behandelde. Zo van: 'Blijf niet in de auto de hele tijd! Ga werken!' De Surinamer eigende zich ook al haar verdiensten toe: 'Als ze in het centrum kleren wilde kopen, zei de Surinamer: Rot op! Hij pakte haar geld af.' Maar Mimoun wilde geen relatie meer met haar. Een paar maanden later stond ze onverwacht bij hem thuis op de stoep, maar hij bleef de boot afhouden. Mimoun is nog één keer op de tippelzone gaan kijken: 'Ze was heel erg mager geworden. Ze had vieze kleren aan. Ze had ook geen huis meer en sliep nu bij het Leger des Heils. Ze huilde.' Bij het afscheid voelde Mimoun zich ook verdrietig maar voor hem hoefde het niet meer.

Het voorbeeld van Mimoun geeft een belangrijk verschil tussen pooiers te zien. Dit verschil heb ik in ons gesprek vastgepind op de vraag: 'Was je haar pooier of niet?' Mimoun wil daar eerst niet van weten: 'Ik was haar vriend. Als ik pooier ben dan ga ik haar wel gebruiken.' Toch ontkent hij niet dat het Marokkaanse meisje haar verdiensten aan hem in bewaring gaf. Bovendien eigende hij zich van het geld altijd een klein deel toe. Later in het gesprek geeft hij daarom toe: 'Ik heb een beetje ook pooier gespeeld.' Maar hij is van oordeel dat hij haar niet 'gebruikt' heeft, zoals de Surinamer. Mimoun geeft de volgende toelichting:

> Ik heb haar gezegd: eerst gaan werken, dan pas coke roken. Dan kan ik het geld voor jou bewaren. Iedere dag zijn we de stad ingegaan om nieuwe kleren te kopen. Ik wilde dat ze er goed uitzag.

Daarentegen wilde de Surinamer niks horen over kleren kopen. Die heeft haar voor alles coke gegeven. Diens veel instrumentelere opstelling - vandaar de term 'gebruiken' - contrasteert met Mimouns expressieve benadering.

Vooral bij pooiers zoals Mimoun die als 'vriendje' optreden, is er sprake van onduidelijkheid over wie de broek aanheeft: het 'vriendje' of de prostituee. Een sprekend voorbeeld is Marokkaanse Mo die, weggelopen van huis, door toedoen van een veel oudere transseksuele prostituee cokeverslaafd is geraakt:

> Mo: Ik had problemen thuis, was weggelopen. Zij zat in een koffieshop, nou, ik kwam daar elke keer. Gewoon om stuff te kopen. Toen begon ik haar uit te leggen

dat die Marokkaanse jongen waar ze mee was, haar alleen gebruikte. Die zit alleen voor geld, die kan je alleen maar coke geven, weet je. Ik heb haar een beetje zelfstandig gemaakt. Zo kwam ik bij haar in huis terecht.
PvG: Hoe oud was je toen?
Mo: Veertien jaar. Dus liet ze daar die jongen staan, want ja, ze wou mij in het huis (...) grote vechtpartij geweest. Toen ging het een tijdje goed. Zij werkte dan, een hoop geld, gingen we in een restaurant uit eten, en drank, weet je. Toen zijn we bij een dealer gaan wonen en ging het fout. Toen begon zij te gebruiken en ik vroeg van: wat is dat? Ja, dat is bingo. Ik wil het ook wel proeven. En toen heb ik daar gelijk vier gram achter mekaar gerookt.
PvG: Tjoh... (...)
Mo: Nou, toen ging het weer een tijdje goed. Ik ging met vrouwen om. Vriendinnetjes en zo. En daar raakte zij jaloers door, weet je. Toen begon zij keihard te gebruiken. En ik ook. En uiteindelijk wou ik gewoon helemaal weg. Toen werd het een obsessie van haar, ze begon de boel elke keer te slopen als ik zei van: ik ga naar huis.
PvG: Je had meer een soort haat-liefderelatie.
Mo: Ja, precies. Toen ben ik via iemand in een afkickcentrum gekomen. Heb ik zes maanden daar gezeten. Toen kwam zij ineens daarzo, alleen om mij te zien. Maar dat bleek mijn ondergang. Ik ben de pijp weer gaan gebruiken met haar. We kregen ruzie, huis in mekaar slaan, politie d'r bij. Omdat ik alles haat, en dit en dat. Nou, ik bleef maar weggaan, en zij bleef maar achter me aan komen. Tot zij zelfs aan de deur bij mijn ouders is gekomen en daar herrie gemaakt heeft. Aan het einde ging alles heel tief, heel zwaar verslavend.
PvG: Ja.
Mo: Nou, zag zij het niet meer zitten, ik zag het niet meer zitten (...) zij deed een zelfmoordpoging. Ziekenhuis ingegaan en zo. Ik ben haar toen gaan helpen. Zij kon zichzelf niet meer helpen, weet je wel. Ze bleef maar zwaar aan de coke gaan. Maar ik probeerde haar toch een klein beetje op het goede pad te houden. En uiteindelijk is ze zo diep in de ellende geraakt dat ze die dealers heeft gestoken. Die hebben d'r gek gemaakt. En nou zit ze in de bak.

Van alle pooiers die wij persoonlijk spraken, beantwoordt Marokkaanse Mo misschien nog het meest aan Hartsuikers type van de ‘genommene’ uit de jaren zestig.

Marokkaanse pooiers in groepsverband: het begin

Over Marokkaanse jongens die in groepsverband overlast geven of delicten plegen, is inmiddels veel bekend geworden.[10] Hun groepsvorming in de rosse marge is daarbij buiten beeld gebleven. Sinds begin jaren negentig is er sprake van dat Marokkaanse pooiers deel uitmaken van een informele groep. Via gesprekken met ingewij-

den leerde ik over drie hoofdroutes waarlangs deze informele groepsverbanden tot ontwikkeling kwamen en nog steeds komen.

De eerste hoofdroute bestaat uit het overstappen vanuit de drugshandel. Een deel van de Marokkaanse pooiers die in de jaren negentig zijn begonnen, heeft eerst als drugskoerier geld verdiend. Als drugskoerier waren ze reeds gewend om te opereren in een informele groep. In de loop van de jaren negentig zijn de Nederlandse politie en justitie steeds strenger en gerichter gaan optreden tegen drugskoeriers en drugsrunners.[11] Hierop hebben Marokkaanse drugsdealers globaal met twee tegenstrategieën gereageerd. De eerste tegenstrategie was de drugshandel en het koerieren vanuit de Randstad te verplaatsen naar zuidelijker gelegen steden dichter bij de Nederlandse grens. De tweede tegenstrategie bestond uit het wisselen naar een andere inkomstenbron aan de marge, met name het pooieren van meisjes. Een Marokkaanse veldwerker gebruikte hiervoor de uitdrukking: *Bedel sa'a b-ouchra*, het ene uur veranderen met het andere uur, oftewel de drugshandel omzetten in pooieren. In de regio Rijnmond schakelden sommige drugskoeriers toch al Marokkaanse jonge vrouwen in om potentiële drugsklanten vanaf de snelweg naar een dealpand te loodsen.

Een bijkomende reden om van de drugshandel over te stappen op pooieren is dat de hasjprijs in Nederland almaar verder is gedaald. Nederweed is kwalitatief bijzonder goed, zeer gewild en volop voorradig. Ook zijn er steeds meer mensen in Nederland gaan dealen in cannabis, waardoor de spoeling dunner geworden is. Daar komt nog bij dat drugshandel goed is te combineren met pooieren, evenals met het over de grens smokkelen van mensen. Op de heenweg worden bijvoorbeeld drugs naar het buitenland gebracht. Op de terugweg worden meisjes het land binnengesmokkeld om te gaan werken in de prostitutie.

De tweede hoofdroute voor informele groepsvorming van Marokkaanse pooiers is terug te voeren op de meerwaarde van zo'n verband bij het opsporen en versieren van meisjes. Een informele groep biedt mogelijkheden voor uitwisselen van informatie en vaardigheden. Samen zijn loverboys ook beter in staat om uit te vinden welke meisjes in aanmerking komen voor hun avances. Het meest gevoelig zijn meisjes die thuis emotioneel worden verwaarloosd of onder de plak zitten. Op school redden zij het vaak niet of ze maken weinig kans om te gaan studeren. Deze meisjes hebben een laag zelfbeeld. Ze nemen een voorbeeld aan Nederlandse of Afro-Surinaamse meisjes. Ze zoeken afleiding en spanning in hun streven om los te komen uit de behoudende omgeving van hun ouders (Van Gemert 1998). Een informele groep op deze tweede hoofdroute waarover ik hoorde, bestond uit drie Marokkaanse jongemannen van achttien tot twintig jaar. Als pooiers begonnen zij hun carrière met het ‘scoren’ van meisjes bij de middelbare school waarop zijzelf eerder gezeten hadden. Behalve dat deze jongemannen goed konden ‘babbelen’, hadden ze oog gekregen voor meisjes die slecht in hun vel zaten. Een van deze jongemannen schakelde zo nodig een jongere neef in, die nog op de school zat. Het aanspreken en versieren van meisjes werd van de middelbare school naar elders uitgebreid. Want in

beginsel lenen alle halfopenbare plaatsen, zoals winkelcentra op koopavonden, snackrestaurants, uitgaanscentra, opvanghuizen en asielzoekerscentra, zich voor het benaderen van meisjes.

De derde hoofdroute waarlangs pooiers en met hen ook jonge vrouwen in de prostitutie beginnen, is internationaal. Jonge vrouwen in Marokko laten zich nogal eens door Marokkaanse jongemannen uit Nederland overhalen om zonder papieren te vertrekken naar Europa. In de eerste periode financieren de pooiers haar reiskosten en levensonderhoud. Eenmaal in Nederland bevinden deze vrouwen zich van het begin af in een schuldsituatie. Een deel van hen gaat gedwongen in de prostitutie werken om de kosten terug te betalen. Andere meisjes 'laten zich dwingen', in de woorden van een Marokkaanse deskundige. Want terwijl deze vrouwen in de prostitutie het verschuldigde geld terugverdienen, gaan ze op zoek naar een alleenstaande man die kan zorgen voor de benodigde verblijfspapieren. Bij een informele groep moeten we niet meteen denken aan een bende of organisatie met een uitgesproken leider (Brouwer 1997). Het informele groepsverband houdt pooiers niet tegen om tevens in hun eentje te opereren. Het komt ook voor dat Marokkaanse pooiers van verschillende informele groepen elkaar bijvoorbeeld de auto lenen. Daarnaast wisselen pooiers soms van de ene naar de andere informele groep. Al met al gaat het om gelegenheidscoalities. Wat betreft de omvang van de informele groep hoorden we aantallen noemen van twee tot vier of vijf deelnemers. Van belang is verder dat 'het ergens tussen hen klikt'. Binnen de Marokkaanse context is hiervan tussen broers meer dan eens geen sprake. Tussen neven botert het meestal wel. Dit sociale patroon troffen we bijvoorbeeld bij Ahmed aan, een van de pooiers met wie ik uitgebreider sprak. Het was water en vuur tussen hem en zijn oudste broer. Een tijdje trok hij samen met zijn neef op en soms met nog een of twee jongens uit de buurt waar hij woonde. Ook vormde hij korte tijd een koppel met een Afro-Surinaamse pooier die hij kende van het drugscircuit:

> Ah: Wij deden samen die dope en die Surinamer zegt, ik stap bij jou in die shit en jij stapt bij mij in deze shit.
> PvG: Maar was alleen die Surinamer daarmee bezig of dat deed jij ook?
>
> Ah: (grinnikend) Nee, hij was een beetje breder en groter als ik.
> PvG: O, je hebt met hem afgesproken die dingen. Jij zorgde voor de dope en hij voor de dames, laat ik het zo zeggen.
> Ah: Ja! Juist!

Versieren en vangen

De softe strategie van zoete praatjes en cadeautjes geven past het best bij het verleidingsspel tussen geliefden. Onder ingewijden wordt dit versieren, zoals gezegd, gewoonlijk *seyyada* genoemd. *Seyyad* is Marokkaans voor een Casanova. Dus is het

niet verbazingwekkend dat het Marokkaanse werkwoord voor versieren, *seyyed*, ook 'vissen' betekent. Naast babbels en cadeautjes volgen pooiers nogal eens een andere beproefde manier om een meisje aan zich te binden. Dat gebeurt door haar gratis drugs, zoals cocaïne, te geven. De tactiek van het gratis drugs geven aan jonge vrouwen past in een harde, zakelijke manier of anders gezegd, een straatmanier. Deze tweede aanpak staat niet in het teken van het verleiden met cadeautjes maar van het vangen. Terwijl versieren de benadering is van 'loverboys', is het vangen meer kenmerkend voor pooiers.

De versierbenadering

De versierbenadering wordt gekenmerkt door een periode van toenadering die korter of langer kan duren. In deze aanloopperiode heeft de loverboy geen zekerheid of het meisje met hem in zee wil gaan. Hij vertelt haar verhalen als 'ik wil dat je een goed meisje wordt, dan kom ik straks naar je familie om je hand te vragen'. Er is sprake van zoenen en knuffelen. Het maken van afspraakjes per gsm of via briefjes. De benaderde meisjes hebben doorgaans geen geldproblemen omdat zij genoeg geld van hun ouders of familie krijgen. Geldproblemen spelen met name bij de jonge vrouwen die vanuit Marokko naar Nederland worden gebracht en daarna in de prostitutie komen werken voor het afbetalen van de schulden.

De tweede fase binnen de versierbenadering bestaat uit wat een ingewijde kenschetste als de 'mooiste dagen'. In dit stadium is sprake van een vaste verkering waarin verliefdheid overheerst. De derde fase breekt aan als de jonge vrouw zich gewonnen geeft en het komt tot vaginale gemeenschap. Dit is het moment dat de machtsposities worden omgedraaid. 'De eerste keer neuken wordt vaak bepaald door de vrouw zelf. De loverboy bepaalt daarna.' Dat hij haar heeft ontmaagd kan de loverboy vervolgens tegen haar gebruiken. We hoorden van een geval dat een loverboy de vader van het meisje opbelde en hem meedeelde: 'Je dochter is een hoer.' Het meisje wilde de jongen niet meer zien maar kwam toch weer bij hem terug. Tegen haar zei de jongen toen: 'Als je doet wat ik je heb gevraagd dan doe ik dat niet.'

Bij een mooi meisje kunnen de 'mooiste dagen' langer duren. Of zoals een Marokkaanse ingewijde liet weten:

> Is ze minder knap dan is ze ook niet aantrekkelijk voor de klant in de bisnis. Dan is de loverboy snel klaar.

Het past in het versierpatroon dat in de vierde fase een verwijdering optreedt tussen de jonge vrouw en haar loverboy. Eén mogelijke manier is dat er door de loverboy andere jonge vrouwen in het spel worden betrokken zonder de verhouding te verbreken. Het komt ook voor dat de loverboy is uitgekeken op het meisje. Hij laat de jonge vrouw dan bijvoorbeeld over aan een of meer andere loverboys binnen zijn

eigen informele groep. Maar zolang de ‘mooiste dagen’ duren, houden Marokkaanse loverboys ook binnen de eigen groep elkaar de gedragscode voor:

> Je gaat niet achter mijn rug om doen. Ik ben nog niet klaar met haar. Pas als ik klaar ben, ben jij aan de beurt.

Zijn, althans voor de loverboy, de ‘mooiste dagen’ verstreken, dan zal hij haar eerder aansporen om seks te hebben met een van zijn vrienden binnen de informele groep en begint de vierde fase in de toenadering. Het opereren in een informele groep heeft nog het voordeel boven het werken in je eentje dat als een van loverboys zich van een meisje verwijderd heeft, bijvoorbeeld door ergens ruzie over te maken, een van de anderen klaar staat om zijn rol over te nemen. De vijfde fase bestaat eruit dat het meisje wordt overgehaald om voor geld seks met willekeurig welke man te hebben.

Is een meisje eenmaal in de informele Marokkaanse groep opgenomen en aan het werk, dan zijn er ook voor de groepsleden geen belemmeringen meer om seks met haar te hebben. Zo kan het gebeuren dat de hele groep jongemannen om de beurt seks met hetzelfde meisje hebben: ‘Soms vrijen ze met z'n vijven.’ Een Marokkaanse ingewijde sprak van *tuiza*. Volgens hem worden dan vaak geen condooms gebruikt: ‘Condooms wordt niet over gesproken.’ Condooms zijn pas aan de orde voor de betaalde seks met klanten. Maar anders dan onder Afro-Surinaamse jongemannen de gewoonte is, houden Marokkaanse jongemannen zich meestal aan de regel dat ze géén kinderen willen bij een vrouw met wie ze niet getrouwd zijn of geen vaste relatie hebben. Voor bepaalde groepen mannen uit de Afro-Surinaamse volksklasse vormt het aangaan van buitenrelaties en het verwekken van eventuele kinderen, naast hun vaste partner, juist een bevestiging en versterking van hun mannelijkheid.[12]

De vangbenadering

In het straatcircuit is Ahmed een sprekend voorbeeld van een pooier die vangt. Ahmed gaf geregeld gratis coke aan de los/vaste meisjes met wie hij - buiten zijn vaste vriendin om - het bed deelde.

> Ah: Ik heb geloof ik een paar vaste vriendinnen gehad, hoor. Meer niet. Meer was het los/vast, los/vast, los/vast. D'r in, d'r uit. (Ahmed en PvG grinniken.) Met deze laatste vriendin ga ik langer om. Maar ik neem nooit een meisje mee als ik ga stappen.
> PvG: Maar je zit dan met coke en dan nog met wijven en dan nog met...
>
> Ah: Ja, maar dat is zo spannend jongen! Dat is juist zo spannend.
> PvG: Leg me 'ns uit.
> Ah: Ja, zal ik je uitleggen, weet je, dat is gewoon zo leuk als je coke op hebt en je hebt geld, je hebt dope in je zak, nou en dan regel je een meisje snel, weet je, en dan

is lekkere wijven, muziek, snuiven, weet je. Die meisjes die vallen natuurlijk snel voor een snuifje.
PvG: Ja? Maar dat is in een bepaalde discotheek dan.
Ah: Nee, ik doe het overal. Ik heb er gewoon schijt aan. En ik ben ook sneaky hoor en stiekem. (PvG en Ahmed grinniken.) Ja, d'r zijn veel wijven met drugs. Die meisjes die ik heb gehad die zijn allemaal junkies geworden. Die bleven gewoon voor 'n nacht. Die roken nou daar op de weg [=tippelzone]. Ze zien d'r heel slecht uit, heel erg vies. Vroeger kwamen ze bij mij. Waren ze nog mooi, prachtig mooi lichaam, nou is het niet meer het geval. Ik geef mezelf wel af en toe de schuld hoor.

Seks voor het geld en voor de dope

Drugs dealen en pooieren vormen een overbekend koppel. Daarom breng ik het vervolg van de vangbenadering van jonge vrouwen nog even apart ter sprake. Want is een meisje of jonge vrouw eenmaal drugsverslaafd, dan is doorgaans ook haar positie in het circuit gewijzigd. Het basepijpje waarmee de basecoke of crack wordt gerookt, heeft zelfs de naam ‘een tweede pooier’ te zijn (Goldstein e.a. 1992; Ratner 1993). Hoe deze dubbele binding aan een pooier en aan basecoke in de praktijk uitpakt, hangt af van het meisje, de pooier en de omstandigheden. In deze harde marge van de gevestigde samenleving manoeuvreert het ene meisje zelfstandiger en gewiekster dan het andere. Zo spraken we een Marokkaanse jongen die als oppasser bij een verslaafde, Nederlandse raamprostituee coke was gaan gebruiken:

Ik heb eerst in huizen gewerkt voor een Marokkaanse drugsdealer. Toen had die jongen een meisje, een Nederlandse vriendin. Ze werkte voor hem een poosje achter het raam. Hij was een beetje pooier voor haar. Een keer waren we naar Amsterdam. Toen zette hij haar daar op de walletjes. Maar als je een meisje daar hebt dan moet je een beetje opletten op haar. Ze was bang daar alleen. Zo kwam ik daar eigenlijk. Ging ik een beetje op haar letten. Toen begon ik met haar te slapen. Zij snoofde. Toen begon ik ineens met haar te snuiven. Ja toen eh... zij werkte. Dus ik verdiende misschien 700 euro, dus ik ging coke halen. Voor allebei zeg maar.

Het gebruik van cocaïne maakt een meisje niet meteen afhankelijker van de pooier. Zit ze eenmaal in het prostitutiecircuit, dan is zij vanwege het cokegebruik ook moeilijker te controleren voor pooiers. In gesprek met een Marokkaanse ingewijde op de Amsterdamse Wallen hoorden we dat Marokkaanse pooiers een gebruikend meisje slechts een beetje coke geven met het idee dat ze dan langer blijft doorwerken. Soms probeert zo'n meisje via een straatdealer aan extra dope te komen. De straatdealer doet dan of hij een klant van haar is. Komt haar pooier daarachter, dan zwaait er wat. Die gaat bij het meisje dan bijvoorbeeld controleren hoeveel mannen binnen zijn geweest. Er zijn echter ook nogal wat klanten die de betaalde seks com-

bineren met het gebruik van coke. Op die manier kan een meisje toch weer aan extra dope komen.

Zijn pooiers zelf ook cokeverslaafd, dan kan dit hen aanzetten om meisjes harder onder de duim te houden. Een Marokkaanse drugsdealer, Rachid, vertelde ons het volgende verhaal over een cokeverslaafd meisje dat op dat moment voor een eveneens verslaafde Afro-Surinaamse pooier, Ramon, werkte.

> Ra: Ik ken een Nederlands meisje, toen werkte ik in een drugspand hè. Ze kwam bijna elke dag. Dat meisje werkt nu voor Ramon. Brother, ik zweer het je Paul. Ze mag niet eens met mensen praten. Zodra ik zeg van: 'Hé hoe is het met jou?' Gewoon zo maar, je groet omdat je mekaar eerder hebt gekend. 'Nee, nee, nee, nee! Praat niet tegen mij! M'n vriend kijkt!' Ik denk bij me eigen, goh. Wijf, je bent helemaal gehersenspoeld!
> PvG: Ja, ja, ja.
> Ra: Dat zegt ze nu gewoon. Terwijl ik d'r zoveel ook gratis gegeven heb. Ze zegt nog, hij is wel goed met me. Echt hoor, echt! Nu ook hoor.
> PvG: Maar zelfs jij mag niet met haar praten.
> Ra: Nee. Die Ramon zegt tegen me: ik mag je graag maar laat die bitch werken.
> PvG: (lacht) Zegt hij dat tegen jou?
> Ra: Serieus!

We vragen Rachid naar de reden voor deze straatstijl onder pooiers die de benaming loverboy niet verdienen. Rachid licht toe:

> Keihard is gewoon meestal de effectiefste manier om vrouwen heel lang te laten werken. Ramon zegt tegen die vrouwen: 'Jij gaat werken en verder geen geouwehoer!' Gewoon recht toe recht aan. Geen tederheid, geen seks met die vrouwen, niks. Want dat verwennerij gedoe. Dat is wel erg pakkend. Maar op gegeven moment vinden meisjes toch iemand die veel meer heeft als jij.

Marokkaanse loverboys in het prostitutiecircuit

'Wanneer gaan wij een potje neuken?' riep een jongen in het Marokkaans tegen de jonge vrouw met wie ik samen op straat wandelde. Evenals hij kwam ze uit het Rifgebied in Noord-Marokko. Woedt tussen Riffijnse jongemannen een strijd, dan zijn er opvallend vaak vrouwen in het spel. Een Marokkaanse tiener legde ons uit: 'Als wij jongens vechten, dat komt vaak door de meisjes. Bijvoorbeeld ik zie een jongen op straat lopen met mijn zus dan wil ik dat niet hè. Ik ga hem eerst waarschuwen. Tweede keer ga ik tegen hem vechten.' Als Marokkaanse jonge vrouw kun je maar beter verkeren in familiekringen of bij een gerespecteerde partner. Dat was ook de

ervaring van de vrouw met wie ik die avond op verkenning was in het plaatselijke loverboycircuit. Een jonge vrouw alleen geeft aanleiding tot *fitna* (chaos), zo heet het in de volksmond. In het pooieren van Marokkaanse meisjes wordt dit rivaliseren om het vrouwelijk geslacht als het ware op de spits gedreven.

Het valt op dat de eerste toenadering tot de andere sekse door Marokkaanse jongemannen bovenal met woorden gevoerd wordt. Is het niet met zoete woorden of door passerende jonge vrouwen in een straatstijl na te roepen, dan gebeurt het wel door te schelden of met grove beledigingen. Op hun beurt doen jonge vrouwen bovenal een beroep op het oog. Zittend in een grandcafé wees mijn gesprekspartner me later op twee Marokkaanse vrouwen die volgens haar in de prostitutie werkten. Ik vroeg haar waaruit ze dat opmaakte. Ze bleek af te gaan op de manier waarop de vrouw keek:

- in hun blik naar mannen nemen deze vrouwen hen van boven naar onderen op;
- een van de twee vrouwen is te jong gekleed voor haar leeftijd;
- in een bar zoeken vrouwen uit zichzelf gemakkelijk oog- en gesprekscontact met mannen, terwijl fatsoenlijke vrouwen hun blik schaamtevol voor zich uit naar de grond richten.

In de Marokkaanse context is het een grote schande voor een vrouw om voor ‘hoer’ (*qhab*) te worden uitgemaakt, net zoals het voor mannen een schande is om voor ‘flikker’ (*zamel*) door te gaan (Van Gelder en Lamur 1993). Dat vrouwen in de prostitutie werken gebeurt echter niet alleen in Nederland. ‘In Marokko heb je ook vrouwen die prostitutie als een vak of beroep zien,’ zo vernamen we van diverse Marokkaanse ingewijden (Bakker en Borm 1994; Van Gelder 2002a). Een van hen had begin jaren negentig als pooier in zijn levensonderhoud voorzien. In zijn herinnering durfden Marokkaanse jongemannen er in die tijd nog niet openlijk voor uit te komen dat ze een meisje voor zich hadden werken:

> Tegenwoordig gaan Marokkaanse pooiers gewoon voor het raambordeel staan om haar zo nodig te beschermen. Vroeger gaven ze veel meer blijk van schaamte.

Binnen de Marokkaanse context is schaamte of *heshma* een overheersende fatsoenscode in de onderlinge omgang tussen mannen en vrouwen en tussen ouderen en jongeren. Zowel in huiselijke kring als in het openbaar. De *heshma* ‘schrijft voor, beheerst en gebiedt’ (Naamane-Gessous 1990). Wel is de druk van deze fatsoenscode onderhevig aan verschillen tussen regio's en sociale klassen, en aan veranderingen in de tijd. Om problemen met de familie van het meisje te voorkomen wijken pooiers daarom gewoonlijk uit naar andere steden dan de stad waar zijzelf wonen of vandaan komen. Als pooiers in hun eigen woonplaats meisjes hebben werken, komen die gewoonlijk van een andere woonplaats. Achter het raam zien Marokkaanse meisjes er soms heel anders uit, zoals met geblondeerd haar en met piercings. Zo zijn ze niet direct herkenbaar als Marokkaanse.

Voorzover is na te gaan is de etnische achtergrond van de jonge vrouwen die voor Marokkaanse pooiers werken, merendeels Marokkaans. Daarnaast gaat het nogal eens om Nederlandse jonge vrouwen. Eind jaren negentig zijn ook Poolse en Russische vrouwen in beeld gekomen. Verder gaat het om alleenstaande minderjarige asielzoeksters, de AMA's, onder wie Chinese, Vietnamese en Bosnische meisjes. De leeftijd van de meisjes en jonge vrouwen loopt uiteen van 12 tot 36 jaar. Een Marokkaanse pooier had zelfs een keer een Nederlandse vrouw van begin veertig voor zich werken, zo hoorde ik.

Bij de jonge vrouwen die voor Marokkaanse pooiers werken zijn zowel vrouwen die tot prostitutie worden gedwongen, als vrouwen ‘die bewust kiezen voor zo'n jongen, die werken mee’, en al diegenen die een tussenpositie innemen. Bij deze laatste categorie gaat het volgens een Marokkaanse veldwerker meestal om jonge vrouwen die zich afzetten tegen hun ouders:

> De loverboy heeft een voorbeeldfunctie voor haar. Hij geeft haar geen slaag. Deze meisjes zetten zich af tegen het milieu van hun ouders. Zij legt de shag voor hem klaar als hij aan het gokken is. Die wil graag bij hem zijn. Deze meisjes hebben altijd wel verblijfspapieren. Het gaat om meisjes die in Nederland geboren zijn. Zij zoeken bewust de marge op. Zij denken mee met haar loverboy. Deze meisjes hebben een rol. Zij zijn lovermeisjes. Ze doen mee met het bedrijfje.

Dit soort meisjes of jonge vrouwen helpt ook met het vinden van andere meisjes. Deze meisjes voelen zich geen slachtoffer en ze willen ook niet worden aangesproken als slachtoffer. Dezelfde Marokkaanse veldwerker had wel eens geprobeerd om zo'n lovermeisje aan te spreken als slachtoffer. Ze antwoordde hem: ‘Ik heb het naar m'n zin!’ Jonge vrouwen die voor een pooier werken, maken wel de vergelijking tussen zachte pooiers en harde pooiers. Zachte pooiers zijn humaan, harde pooiers treden op ‘met beleid’ zoals dat heet. Zachte pooiers doen gewoonlijk meer moeite om de indruk te wekken dat ze het meisje een eerlijk geldbedrag geven en handelen steeds in onderling overleg. Zachte pooiers gaan bijvoorbeeld ook wel eens met het meisje stappen. Zachte pooiers zouden eerder afkomstig zijn uit Casablanca en Sous dan uit de Rif. ‘Onder Rif Berbers is het meer op natuurlijke wijze dat mannen neerkijken op Marokkaanse vrouwen,’ zo liet een Marokkaanse deskundige ons weten.

Binnen een groep Marokkaanse pooiers gaat het over het algemeen meer toe als in een bedrijf dan bij een alleenwerkende pooier of ‘vriendje’: ‘De groep bepaalt wat er met het meisje gebeurt en wat dat kost.’ Als Marokkaanse pooiers zakelijker werken zijn ze meestal ook meer gespitst op het behouden van een meisje. Haar verliezen vormt een reëel bedrijfsrisico en dat maakt dat pooiers gedragscodes aan meisjes voorschrijven. Meisjes krijgen te horen dat ze niet te veel moeten praten met Nederlandse klanten. Want Nederlandse klanten willen nogal eens meisjes ‘redden’. Te veel vastigheid in het betaald contact met Nederlandse klanten wordt gezien als

een extra risico voor het kwijtraken van het meisje. Meisjes mogen sowieso geen mobiele telefoonnummers van klanten aannemen. Een van de basisregels is dat een betaald sekscontact eenmalig is. ‘Een keer is genoeg, een tweede keer is al verdacht, hij komt niet zo maar voor haar. Een derde keer mag helemaal niet,’ zo verduidelijkte een Marokkaanse ingewijde. Vandaar dat een meisje het niet nodig heeft om het gsm-nummer van een klant te weten. Om te voorkomen dat een meisje het bed met dezelfde klant deelt wisselen Marokkaanse pooiers ook regelmatig van stad. De ervaring leert overigens dat (schijnbare) nieuwkomers op de prostitutiemarkt een verhoogde aantrekkingskracht hebben voor veel klanten.

Gaan Marokkaanse pooiers samen met hun meisjes naar een café of coffeeshop waar andere bekenden uit het circuit komen, dan instrueren zij hen om ‘nooit naar die en die toe te gaan of te praten’. Op feesten en in het uitgaansleven zijn Marokkaanse pooiers extra op hun hoede om meisjes niet te verliezen. Ze verbieden meisjes om te dansen of te praten met andere mannen. Ook zijn ze alert op andere pooiers die meisjes aanspreken of stiekem een briefje toestoppen.

Hoe lang weet een informele groep van Marokkaanse en eventueel andere pooiers stand te houden? Een gevorderde leeftijd is de eerste reden dat Marokkaanse pooiers het voor gezien houden. De minimale leeftijd dat jongens beginnen is rond de achttien jaar. Eenmaal in de dertig wordt het toch wel eens tijd om een eigen gezin te stichten. Een gezin met opgroeiende kinderen en pooierij zijn veel lastiger met elkaar te rijmen. De tweede reden waarom informele groepen ophouden is dat ze door politie en justitie worden opgepakt. De derde en misschien wel voornaamste reden is de onderlinge rivaliteit tussen verschillende informele groepen. Tussen groepen van Marokkaanse pooiers bestaat niet noodzakelijk strijd. In het circuit komt het geregeld voor dat meisjes of jonge vrouwen ‘overlopen’ naar een pooier die in hun ogen meer te bieden heeft. Volgens een ingewijde houden Marokkaanse pooiers hiermee ook rekening in hun werkwijze; zij gaan uit van het standpunt: ‘Een meisje kan niet jaren voor jou werken. Er komt een tijd dat zij naar een ander gaat. Dus moet je als pooier andere meisjes blijven lokken.’ Behalve rivaliserende pooiers kunnen zoals gezegd ook de klanten van de meisjes roet in het eten gooien.

Slot

De prostitutie vormt een dynamisch circuit waarin zo'n beetje iedereen onderweg is. Behalve het verlangen naar seks en de behoefte aan geld houdt het taboe ontelbare benen en wielen in beweging. In dit rusteloze driftleven hebben sinds de jaren negentig ook de mobiele telefoon en het internet meer gewicht gekregen. Kortom, als er een prijs zou zijn voor cultuurvermenging, dan komt de prostitutie daarvoor zeker in aanmerking. Dat mensen verkeren in het prostitutiecircuit is echter voor de meesten - ook voor de migranten onder hen - te typeren als een overgangssituatie (Van Gelder 2002b). In een overgangssituatie wordt over het algemeen een sterker

beroep gedaan op het individuele handelen, zowel van de prostituee als van de pooier. Daarom is er des te meer reden om Marokkaanse loverboys en pooiers niet te culturaliseren. Tegelijk is er onder Afro-Amerikaanse *pimps* en *would-be pimps*, zoals rapper *50 cent*, sprake van een tendens om hun status als *pimp* en *gangsta* te cultiveren. Want de ervaring leert dat de *badness* van de marge ook haar 'culturele helden' produceert. Als het niet op het podium of het filmscherm is dan gebeurt het wel in de werkelijkheid.[13] In Nederland is de prostitutie in het jaar 2000 gelegaliseerd. Maar gaat het om integratie, dan weegt het stigma op prostitutie nog steeds zwaar.

Het contact tussen prostituee en klant vertoont een karakteristieke vluchtigheid. Gaan we af op de intieme ervaringen van betalende klanten, dan kent het seksueel contact met prostituees nogal eens een moeizaam verloop. Iedere minuut kost nu eenmaal geld en mannen hebben soms de nodige alcohol achter de kiezen. Vanuit de klant bekeken leent de rosse etalage zich bij uitstek voor het exotiseren van vrouwen- en, voor wie wil, van jongenslichamen. Voor de loverboys, de pooiers en de 'vriendjes' maakt het minder uit welk soort van vrouwelijk schoon zij onder hun hoede nemen. Wel volgen zij zo hun eigen technieken en gedragscodes. Onder pooiers komt cultuuvermenging beduidend minder voor. Het onderling wantrouwen eist duidelijk z'n tol. In de Amerikaanse geschriften over *black pimps* is zelfs de eenzaamheid troef. Gaat het om vriendschap, dan zitten de *bossplayer* en de *popcorn pimp* in hetzelfde machoschuitje. In de woorden van Iceberg Slim:

> Een pooier is de eenzaamste klootzak op aarde. Hij moet zijn hoeren kennen. Hij mag ze hem niet laten kennen. Hij moet van het begin tot eind God zijn. (Iceberg Slim 1997, 246)

Het elfde gebod in *The pimp's bible* luidt verheven: 'Er zijn leiders en er zijn volgers, - king pimps volgen geen stervelingen maar alleen de schijnende ster' (Gholson 1997, 50). Afgaande op de Nederlandse kranten in de jaren zestig opereerden ook de Afro-Surinaamse wakaman-pooiers merendeels in hun eentje. Deze allenigheid vormt een klaarblijkelijk contrast met de informele groepsverbanden waarvan in de jaren negentig sprake is in de kringen van Marokkaanse loverboys. Onder Marokkaanse pooiers komt het voor dat zij als informele groep met een jonge vrouw naar bed gaan alsof zij tezamen haar vaste 'vriendje' in meervoud zijn. Voor een *bossplayer* overtreden zij daarmee pertinent de 'regels van het boek'. Hoe smal en beladen de rosse marge ook voor pooiers moge zijn, hij blijkt ruimte te bieden aan veel meer stijlen van pooierschap dan buitenstaanders vermoeden.

Paul van Gelder

Eindnoten:

1 Het schrijven van dit hoofdstuk was niet mogelijk geweest zonder de medewerking van veel mensen. Mijn speciale dank gaat uit naar Hamid Ouali, GGD Utrecht, voor zijn welwillende medewerking bij het verzamelen van relevante gegevens en voor het doorspreken van de inzichten die ik de afgelopen jaren heb opgedaan over dit sociaal gevoelige onderwerp. Daarnaast bedank ik Henk Betlem, Brian Manberg, Tanja van Zuylen en diverse anderen die ik niet bij name noem om privacyredenen. Tot slot maar zeker niet het minst bedank ik de 'vriendjes' en pooiers voor hun medewerking en openhartigheid tijdens gesprekken. Enkele delen van dit

hoofdstuk verschenen eerder in een artikel over Marokkaanse prostitueebezoekers in *Medische Antropologie* (Van Gelder 2002).

2 In hoofdstukken 6 en 12 wordt nader ingegaan op de verschillende stereotypen over mannelijke moslim-migranten.

3 Over Hans Brouns, zie ook Van Hulst (1993) 26-31.

4 Zie o.a. Iceberg Slim (1997), Gholson (1997), Nasheed (2000). Naast dit soort egodocumenten zijn er in de VS velerlei studies over 'black pimps' en meer algemeen over pimping verschenen: Binderman e.a. (1975); Boggs en Jaquez (1984); Milner en Milner (1972); Weinstein (1979).

5 Iceberg Slim (1997) 245. 'The boss player or mack is ranked, even by the popcorns, as the essence of pimpdom' (Boggs en Jaquez 1984, 167).

6 Vergl. Hartsuiker (1964) 87-99. Het onderscheid tussen 'uitbuiters' en 'genommenen' blijkt niet sluitend; Hartsuiker (1964) heeft dit probleem ondervangen door het toevoegen van een derde categorie 'overigen'.

7 Bouchier en De Jong (1987); De Graaf (1995); Van Gelder en Van Roekel (1990); Van Mens (1992); Vanwesenbeeck (1994).

8 Zie o.a. Biervliet (1978); Buiks (1983); Van Gelder en Sijtsma (1988).

9 Over Nigeriaanse meisjes, zie Oviawe en Iyare (1999); Oviawe e.a. (2001); Rasing e.a. (2000).

10 Zie o.a. Van Gemert (1996); Van Gemert en Fleisher (2002); Coppes e.a. (1997).

11 Voor Rotterdam, zie: Van Gemert en Van der Torre (1996); Van der Torre (1996).

12 Zie o.a. Van Gelder (2002-b); Lamur en Terborg (1994); Terborg (2002); Wekker (1994).

13 Harchaoui (2004). Zijn betoog tegen culturalisering snijdt maar ten dele hout.

Naast elkaar en langs elkaar heen: de bewoners van het Haagse Hobbemaplein[1]

11. Het plein

Het Hobbemaplein en omgeving

Overdag oogt het Hobbemaplein levendig, maar niet opzienbarend. Het is een rond plein, centraal gelegen in de Haagse Schilderswijk. De bebouwing aan de ene kant van het plein is negentiende-eeuws, de andere kant van het plein bestaat geheel en al uit nieuwbouw. Het verkeer is er intensief, het ligt aan de route van tram 11 en er zijn eigenlijk altijd wel mensen op straat. Het straatbeeld is gemengd. Er lopen relatief veel personen met een donker uiterlijk, jong en oud loopt door elkaar. Aan het plein is een groot aantal winkels gevestigd. Waar in de omringende straten, zoals de Van der Vennestraat, kleine zaakjes van migrantenondernemers domineren is het aanbod op het Hobbemaplein meer gemengd. De islamitische slagerij is er letterlijk zij aan zij te vinden met de traditionele Nederlandse slagerij.



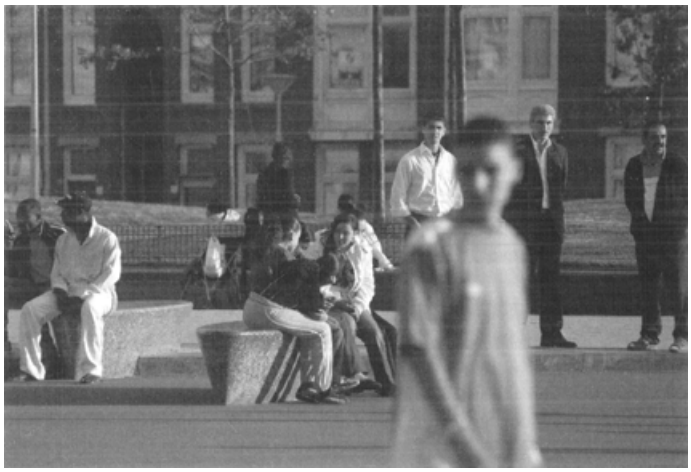
Afb. 11.1 Het plein overdag, een niet opzienbarend stadsplein in Den Haag.



Afb. 11. 2 De winkels rondom het plein leveren aan een diverse cliëntèle. Geitenvlees is niet overal in Nederland gemakkelijk verkrijgbaar.



Afb. 11. 3 Het park is een verzamelplaats voor uiteenlopende groepen op uiteenlopende tijden. Aan het eind van de ochtend rusten vrouwen uit van het boodschappen doen.



Afb. 11.4 Het drukke buitenleven op een mooie dag bestaat onder meer uit wandelen, kijken, bekeken worden, voetballen en voetballen kijken.

Dat het plein en de wijk als geheel een zekere nationale bekendheid hebben is niet het gevolg van de toeristische trekpleisters, de winkels of de architectonische hoogstandjes, maar vooral van mediaberichtgeving. Jaar in jaar uit trekt dit Haagse gebied in negatieve zin de aandacht. Overlast door drugs, overvallen en illegalen scoren daarbij hoog. Het is tekenend dat op dit moment bordjes in de bomen van een nabijgelegen parkje hangen waarop staat: ‘dit is geen drugspark’. Maar ook de illegalen hebben er de aandacht. Het is een publiek geheim dat er in de Schilderswijk actieve ongeregistreerde circuits bestaan. Toen in maart 2003 drie woonhuizen en een winkel op de hoek van het Hobbemaplein en de Kempstraat afbrandden kostte het de brandweer en de politie veel moeite om er achter te komen hoeveel mensen er in de portiekwoningen woonden. Sommige bewoners spraken geen Nederlands en anderen verdwenen zonder te vertellen waar ze precies woonden en met hoeveel. Onmiddellijk na de brand kwamen bewoners bij de lokale zender TV-West uitleggen dat dit waarschijnlijk te maken had met de illegale bewoning aldaar. Hoewel dit later werd betwist, is het niet zo gek dat omwonenden dit dachten. Zij weten immers dat de omgeving van het Hobbemaplein in de late nacht en vroege ochtend een heel ander plein is. Het vormt dan het opmerkelijke toneel van een zeer omvangrijke arbeidsbemiddeling voor buitenlandse werkkrachten, veelal illegaal, die met busjes naar werkgevers worden vervoerd. Tussen ruwweg vier en zes uur in de ochtend rijden busjes af en aan. Het gaat om tientallen soms wel honderden busjes op een ochtend. Wie gaat kijken ziet bijna alleen maar buitenlandse werkkrach-

ten staan wachten, meestal mannen maar soms ook groepjes vrouwen. Velen van hen komen uit Bulgarije, Polen en Turkije. Zij worden bijna zonder een woord te wisselen opgehaald door busjes met 06-nummers erop en soms een aanduiding van een arbeidsbemiddelingsbureau. Ander verkeer is er haast niet op die momenten van de dag. Een voorbijganger die er ogenschijnlijk niets te zoeken heeft, wordt met wantrouwen bekeken. Vragen worden niet op prijs gesteld. Het is een gescheiden wereld. Als het licht wordt en de eerste winkels weer open gaan is het weer het Hobbemaplein zoals velen het kennen, een niet-opzienbarend plein in een multi-etnische wijk. Weinig verraadt dat dit plein in de vroege uren een heel ander gezicht heeft.

Toch sijpelt het nachtleven zo nu en dan door in de dag. In de middag hangen groepjes van het werk teruggekeerde werkkrachten rond de cafeetjes, er slapen soms mensen in het park en in sommige huizen wonen opmerkelijk veel personen. Dit soort zaken leidt zo nu en dan tot protest van omwonenden en daarmee bij tijd en wijle ook tot de aandacht van de autoriteiten. De vraag in dit hoofdstuk is of het Hobbemaplein en directe omgeving daarmee een omstreden openbare ruimte vormen. De onderliggende kwestie is wie zich een dergelijke ruimte toe-eigenen en hoe dit gebeurt. Toe-eigening van een sociale of fysieke ruimte speelt een belangrijke rol bij het trekken van grenzen tussen groepen. Ruimte is niet in gelijke mate voor iedereen toegankelijk. Klasse, gender en etniciteit bepalen mede wie tot welke ruimte wordt toegelaten. Fysieke ruimtes kunnen van elkaar worden gescheiden door tastbare grenzen. Spoorwegen, snelwegen en kanalen kunnen buurten van elkaar scheiden en getto's of achterbuurten isoleren van de rest van een stad. Door bijvoorbeeld het neerzetten van grote gebouwen, zoals kerken of verenigingsgebouwen, of monumenten kunnen sociale groepen echter ook hun aanspraken op een ruimte benadrukken en voor iedereen kenbaar maken. Scheidslijnen kunnen ook symbolisch of verbeeld (*imaginary*) zijn en vooral in de gedachten van mensen bestaan. Zo kunnen reputaties van buurten of straten werken als symbolische barrières en zo kunnen sommige groepen zich veel minder op hun gemak voelen in een bepaald type ruimte dan andere.

Scheidslijnen kunnen echter ook temporeel zijn. Dit kan betekenen dat ruimtes op bepaalde tijden niet voor iedereen in gelijke mate toegankelijk zijn. Dezelfde fysieke ruimte wordt dan opgedeeld in temporeel gescheiden parallelle werelden. Dit geldt voor het Hobbemaplein dat in de zeer vroege ochtend bevolkt wordt door heel andere groepen mensen dan later op de dag. In dit hoofdstuk staat deze temporele afbakening centraal. Nagegaan wordt in hoeverre de toe-eigening die zich voordoet samenhangt met de aanwezigheid van migranten, hoe het plein daardoor verandert in de tijd en in de loop van een etmaal. Tot slot komen de grenzen van toe-eigening aan bod, in dit geval de vraag wanneer beleidsmakers al dan niet ingrijpen wanneer de toe-eigening te veel samengaat met regelovertreding. Eerst zal kort iets van de geschiedenis van de wijk worden geschetst, daarna zal worden inge-

gaan op de markt voor en van illegale arbeid en op de aanpak hiervan door de jaren heen.

De Schilderswijk

De Schilderswijk is een typisch product van het Nederlandse huisvestingsbeleid (vgl. Burgers 1999). Ze is in rap tempo gebouwd in de tweede helft van de negentiende eeuw om de grote aantallen arbeiders uit de provincie te huisvesten. In die zin is de wijk van meet af aan een migrantenwijk, zij het dat het aanvankelijk ging om binnenlandse migranten. De nadruk die lag op goedkoop bouwen had tot gevolg dat de kwaliteit van de huizen te wensen over liet. Bovendien was de bevolking van het begin af aan weinig draagkrachtig. Vooral in de jaren zestig was de toestand van de wijk een doorn in het oog van bestuurders. Er werden doorlopend discussies gevoerd over opknappen of slopen. In de jaren zeventig van de vorige eeuw verschenen de plannen voor een grootschalige vernieuwing: de Schilderswijk moest een moderne wijk worden met torenflats en grote kantoren, min of meer zoals nu de omgeving van het Centraal Station in Den Haag eruit ziet. Net als op veel andere plaatsen in Nederland kwamen buurtbewoners hiertegen in opstand: zij eisten verbetering van hun huizen en betaalbare huren, zodat zij in de wijk konden blijven wonen. De uitkomst van het hele proces was de aanpak die bekend stond onder de term ‘bouwen voor de buurt’. Hoewel de oorspronkelijke wijkbewoners door deze werkwijze in de buurt konden blijven wonen, veranderde de bevolkingssamenstelling in de loop der jaren toch behoorlijk door de grote instroom van buitenlandse migranten. De autochtonen die terugkeerden na de stadsvernieuwingsoperatie waren teleurgesteld dat zij wat dat betreft in een onherkenbare sociale omgeving terechtkwamen. De buurt veranderde in relatief korte tijd van een tamelijk homogene ‘Hollandse’ arbeidersbuurt in een zeer diverse en tamelijk gefragmenteerde wijk. Er kwam een groot aantal groepen buitenlandse migranten naast elkaar te wonen. Al die verschillende groepen leveren een bijdrage aan de culturele veelvormigheid van een gedifferentieerde multiculturele wijk. Maar van een kosmopolitische wijkcultuur is volgens sommigen niet echt sprake. Er is veel leven in de wijk, maar de sociale cohesie buiten de eigen groep om laat te wensen over (Van de Wetering 2000). Veel autochtonen zijn de uitgebreide informele circuits van onderhuur en parallelle handeltjes die nogal los functioneren van de formele maatschappij een doorn in het oog. Volgens officiële bronnen is het bovendien een wijk die het in alle opzichten slecht doet. Veel mensen zijn werkloos, het gemiddelde opleidingsniveau is laag, de kwaliteit van het onderwijs laat te wensen over, het gemiddelde huishoudeninkomen is laag en er zijn veel klachten over overlast. Dit alles, tezamen met het veranderde karakter van de wijk, heeft een selectieve uitstroom op gang gebracht waarbij de meer succesvolle bewoners de wijk verlieten. Zoals bekend pleegt een



Afb. 11.5 De groep mensen rond de pinautomaat geeft een mooie dwarsdoorsnede van wijkbezoekers en wijkbewoners.



Afb. 11.6 Van Chinese toko tot Turks eethuis, ze hebben allemaal een klantenbasis in dit deel van Den Haag.



Afb. 11.7 Elementen van de alledaagse cultuur worden door alle Hagenezen gedeeld: mobiel bellen en ijs eten.

dergelijk proces zichzelf te versterken, omdat de mensen die weggaan worden vervangen door mensen die op de huisvestingsmarkt weinig te kiezen hebben.

Om het proces van neergang te keren volgde een nieuwe golf van stadsvernieuwing. Afzonderlijke huizen werden verbeterd en ook de wijk als geheel kreeg een ander 'gezicht', met name door de onder leiding van de beroemde architect Jo Coenen totaal vernieuwde Vaillantlaan. Er kwamen parkjes en speelterreinen, nieuwe scholen, moskeeën, een nieuw zwembad en een Volksbuurtmuseum (inmiddels Zcala geheten) dat tot doel heeft kunst- en cultuuruitingen van allochtonen en autochtonen te presenteren. Op deze manier werd gepoogd de multiculturalisering van de wijk meer zichtbaar te maken en te formaliseren. Ook het plaatsen van een Nationaal Hindoestaans Immigratiemonument met onder meer een standbeeld van mahatma Gandhi in juni 2004 op het Hobbemaplein kan gezien worden als een manier om migranten op een positieve manier visueel deel te laten uitmaken van de fysieke ruimte.[2] Dit kwam duidelijk naar voren in de toespraak die minister Verdonk ter ere van de plaatsing hield en waarin zij de Surinaams-Hindoestaanse gemeenschap prees voor haar vooruitgang en voor haar vreedzaam samenleven in Nederland. Minister Verdonk liet daarbij duidelijk doorschemeren dat andere groepen hier een voorbeeld aan zouden kunnen nemen.

Momenteel telt de Schilderswijk volgens de officiële registraties zo'n 32.000 bewoners, waarvan 85 procent allochtonen. De Schilderswijk behoort daarmee tot de gebieden met het hoogste aandeel allochtonen in Nederland (CBS 2003, zie ook www.denhaag.nl). De grootste groepen zijn Turken, Marokkanen en Surinamers.

Naar schatting wonen er ook nog eens enkele duizenden illegale migranten, afkomstig uit een groot aantal landen.[3] Tussen 1997 en 2003 werden er alleen al in de Schilderswijk-West vijfhonderd illegalen door de politie aangehouden en zij vormen waarschijnlijk slechts een klein aandeel van het totaal (Leerkes et al. 2004, 94). Veel Turkse illegale migranten komen naar Nederland via familiecontacten en zij vinden meestal via via een slaapplaats en werk. Illegale migranten afkomstig uit andere landen kunnen vaak minder terugvallen op goedlopende etnische gemeenschappen en zijn eerder overgeleverd aan het commerciële circuit (Engbersen et al. 2002). De Schilderswijk is in de loop der jaren door de combinatie van succesvol etnisch ondernemerschap, een grote vraag naar goedkope arbeid in de nabijgelegen tuinbouwgebieden en goedkope huisvesting een belangrijk knooppunt geworden voor illegale arbeid. Dit trekt vervolgens weer nieuwe groepen illegalen aan die een kansje komen wagen op de grootstedelijke arbeidsmarkt.

De markt voor illegale arbeid

Onder illegaal werk valt arbeid die wordt verricht door mensen van buiten Nederland zonder dat daarvoor een tewerkstellingsvergunning is afgegeven. Dit hoeft niet per se samen te gaan met illegaal verblijf, maar vaak is dat wel zo. In andere landen en dan vooral in de Verenigde Staten is veel onderzoek gedaan naar illegale arbeid, maar ook in Nederland is inmiddels het nodige bekend (Van der Leun en Kloosterman 1999; Reil en Korver 2001; Engbersen et al. 2002). Uit deze literatuur blijkt dat het inhuren van illegalen voor een deel van de migrantenondernemers een strategie is om de loonkosten te drukken. Dit is mogelijk doordat hechte (etnische) netwerken, gebaseerd op een gedeelde identiteit, religie of migratie-ervaringen, de daarvoor noodzakelijke basis van vertrouwen genereren. Daarmee is overigens niet gezegd dat illegale tewerkstelling alleen aantrekkelijk is voor migrantenondernemers. Ook autochtone werkgevers bijvoorbeeld in de land- en tuinbouw worden met regelmaat betrapt op het in dienst hebben van mensen zonder werkvergunning. Uit deze literatuur komt tevens naar voren dat behalve het drukken van de loonkosten ook de flexibiliteit een motivatie is voor werkgevers: illegalen melden zich niet snel ziek, maken langere dagen en werken zonder problemen ook op irreguliere tijden. Werken in de nacht of zeer vroege ochtend is geen uitzondering, hetgeen tot uiting komt op het Hobbemaplein.

Arbeidsbemiddeling in de openbaarheid

In Nederland is het feit dat de economie op zijn minst voor een bepaald deel afhankelijk is van de smeerolie van de illegale arbeid immers algemeen bekend, maar niet vaak besproken. Ondanks stijgende boetes voor werkgevers wordt illegale arbeid



Afb. 11.8 Het is niet altijd duidelijk wie inkopen gaat doen op de markt, wie op weg is naar elders en wie wacht tot hij opgehaald wordt door zijn of haar werkgever.

veelal door de vingers gezien. Het is wel een ongeschreven regel dat het allemaal niet te veel in het oog moet lopen. De in de Amerikaanse literatuur beschreven *daylabour*-plaatsen waar particulieren en ondernemers illegale arbeiders oppikken voor klusjes en klussen, zoals bijvoorbeeld beschreven in de roman *Tortilla Curtain* van T.C. Boyle (1995), waren lange tijd ondenkbaar in de Nederlandse setting. Die waren ook niet nodig, want in de jaren negentig van de vorige eeuw waren illegale werknemers meestal gewoon rechtstreeks in dienst bij werkgevers. Sommigen hadden een sofi-nummer en droegen keurig belastingen en premies af (Van der Leun 2003). Door een combinatie van een aangescherpt illegalenbeleid en een invloedrijke deregulering in de uitzendbranche is dit sterk veranderd. Illegalen werken nu vaak via een uitzendbureau of tussenpersoon. Deze bemiddelingsbedrijfjes, ook wel 06-busbureaus genoemd, zijn soms moeilijk te traceren omdat zij werken vanuit busjes, woonhuizen of op straat en uitsluitend bereikbaar zijn via gsm-nummers. Volgens schattingen werken via dit soort loonbedrijfjes tussen de 30.000 en 50.000 mensen op los-vaste basis in het Westland.[4] Het aantal van die loonbedrijfjes is sterk gestegen sinds de deregulering van de uitzendbranche en wordt in Den Haag op ongeveer duizend geraamd (Zuidam en Grijpstra 2004). Zij bemiddelen vooral voor de tuinbouw in het Westland, maar ook voor schoonmaakbedrijven en horeca. Illegale werknemers hebben vaak geen rechtstreeks contact meer met werkgevers, vandaar de bordjes met ‘no work’ op de hekken rondom veel tuindersbedrijven in de omgeving van Den Haag, maar zij worden door tussenpersonen met een busje naar het bedrijf gebracht. Het Hobbemaplein is een van de plekken in Nederland die zich -

samen met een aantal omringende straten - ontwikkeld hebben tot een soort Nederlandse variant van de *day-labour*-plaats, of beter gezegd *night labour*-plaats. Anders dan in de VS is het geen openlijke plaats van onderhandeling, maar weten de werknemers bij voorbaat al dat zij op een vast moment worden opgehaald. De onderhandelingen vinden elders plaats.

Strijd om de ruimte?

Door de temporele scheiding van activiteiten in de publieke sfeer ontstaat aldus een relatief onzichtbare wereld, al is het een wereld waar veel mensen wel vanaf weten en waarvan door verschillende partijen profijt wordt getrokken. De verborgenheid van de donkere uren en de scheiding van activiteiten van anderen maken dat de aanpak hiervan beperkt blijft. Eigenlijk is gezien het bovenstaande de openlijke strijd om de ruimte in de Schilderswijk beperkt gebleven. Er is tot op heden zeer weinig expliciet door omwonenden geprotesteerd tegen de arbeidsbemiddeling. Ook zijn er geen harde grenzen aangegeven vanuit het beleid, bijvoorbeeld in de vorm van grootschalige politieacties, terwijl het toch gaat om vormen van arbeid die in Nederland verboden zijn. Beide constateringen hangen waarschijnlijk samen met de scheiding van activiteiten en van ruimtegebruik in de tijd. Er zijn twee Hobbemapleinen: een voor overdag en een voor de vroege ochtend en nacht. Doordat de busjes op tijden rijden dat er verder niemand te bekennen is, kan de arbeidsbemiddeling ondanks het openbare karakter toch tamelijk verborgen blijven. Naast het claimen van een ruimte in fysiek of sociaal opzicht, kan men een ruimte kennelijk ook claimen in de tijd. Verschillende groepen kunnen op die manier zelfs dezelfde ruimte claimen, omdat dat gebeurt op verschillende momenten van de dag. Doordat de informele activiteiten juist plaatsvinden in de donkere uren en daardoor relatief makkelijk genegeerd kunnen worden blijft de aanpak ervan ook beperkt.

Een tweede reden is wellicht gelegen in het feit dat veel bewoners van de wijk ook wel belang hebben bij de economische activiteiten. Er wordt op gewezen dat de informele circuits de buurt omlaag halen, maar de bewoners hebben er ook economische en sociale belangen bij. Soms zijn er groepen met verschillende belangen, zoals Turkse vrouwen die zich bedreigd voelen door Bulgaarse mannen, maar veelal overlappen de belangen elkaar ook. Veel ondernemers die momenteel illegale Bulgaren te werk stellen zijn van Turkse herkomst en het zou niet in hun belang zijn als het hele circuit van werkgelegenheid de das werd omgedaan door een strikte aanpak. Een strijd tussen autochtonen en allochtonen is er nauwelijks omdat de wijk voor het overgrote deel bevolkt is door verschillende groepen allochtonen. Voorzover die strijd heeft plaatsgevonden heeft die zich dus vooral geuit in het vertrek van autochtonen en de vestiging van allochtonen.

Een derde reden waarom de strijd om de ruimte beperkt is gebleven is waarschijnlijk dat het gemeentebestuur weliswaar de arbeidsbemiddeling grotendeels met rust laat, maar de uitwassen wel continu tracht aan te pakken. Toen Turkse vrouwen zich ongemakkelijk voelden in het Van der Vennepark door de aanwezigheid van rondhangende of in de bosjes slapende Bulgaarse mannen - een duidelijk conflict om de openbare ruimte - werd dit park tot *hot spot* verklaard. Het wordt nu extra in de gaten gehouden door handhavingsteams. Na klachten over overbewoning - illegaal in Nederland wonende Bulgaren huren vaak een bed van huisjesmelkers of particulieren - slaan de Haagse instanties vaker de handen ineen om panden te onteigenen of te ontruimen. Kortom, er is in concrete gevallen een actief beleid om verloedering en conflicten tegen te gaan, dat tot op zekere hoogte wel vruchten lijkt af te werpen, terwijl het tegelijkertijd dweilen met de kraan open blijft. De arbeidsbemiddeling hangt samen met de aanpak van illegaal verblijf, hetgeen in eerste instantie landelijk beleid betreft. En hoewel illegale arbeid en de malafide uitzendsector wel sterker in de gaten worden gehouden dan voorheen, is de aanpak nog altijd verre van sluitend. Geïnterviewde omwonenden hebben de indruk dat het de laatste jaren ‘alleen maar erger’ is geworden. Volgens sommigen verspreidt de arbeidsbemiddeling zich nu ook veel meer in de omgeving. Soms pakt de politie een keer een busje, maar een week later staat dat er weer. Personeel van de Haagse markt dat 's ochtends vroeg alles goed kan volgen wijst erop dat controles alleen maar tot verschuiving van de problemen leiden: ‘Hebben ze in de gaten dat op de ene plek gecontroleerd wordt dan verplaatsen ze tijdelijk naar een andere plek in de buurt.’ Bovendien blijven steeds nieuwe groepen illegalen naar Den Haag - en andere steden - komen zolang ze kunnen werken en aanzienlijk meer geld kunnen verdienen dan in het land van herkomst. Zij houden mede een parallelle huisvestingsmarkt in stand (zie Leerkes et al. 2004), die niet altijd direct is aan te pakken. Behalve een dubbel gebruik van de fysieke ruimte is er dus ook sprake van een dubbele arbeidsmarkt en een dubbele huisvestingsmarkt. Voorstellen om hier pragmatisch mee om te gaan, zoals bijvoorbeeld onlangs gedaan door de woningcorporatie ‘Haag Wonen’ die een speciaal pension wilde beginnen voor illegaal werkende mannen, werden door het gemeentebestuur afgewezen. Op lokaal niveau speelt een lastig beleidsdilemma. Aan de ene kant zijn allerhande schaduwcircuits belangrijke pijlers van de wijkeconomie, maar tegelijkertijd kan het doorwoekeren van de zwarte economie ook leiden tot aantrekkelijke vestigingscondities voor criminele zaken die uiteindelijk de buurt schade berokkenen. Het is soms schipperen tussen een levendige wijkeconomie en het handhaven van wettelijke normen. Rondom het Hobbemaplein balt zich dit alles ruimtelijk samen. Maar in de tijd blijven de werelden goeddeels gescheiden. Het Haagse voorbeeld maakt ten eerste duidelijk dat ruimtegebruik door verschillende groepen niet altijd leidt tot sociale menging en ook niet altijd tot openlijke belangenconflicten. Juist als het gaat om migranten die formeel niet in een land mogen zijn of er niet mogen werken kunnen sociale en beleidstegenstellingen

door een temporele scheiding vermeden worden. Ten tweede laat het voorbeeld van het Hobbemaplein zien dat veranderingen van de ruimte door de aanwezigheid van ‘nieuwe’ groepen niet altijd fysiek aanwijsbaar zijn. Wie kijkt naar veranderingen in ruimtegebruik doet er goed aan dit op verschillende tijdstippen te onderzoeken. De nacht kan wel eens een heel ander beeld opleveren dan de dag.

Joanne van der Leun

Eindnoten:

1 Met dank aan Lisette Vervoorn voor de observaties en straatinterviews die ze uitvoerde in september 2004. Deze bijdrage is voorts gebaseerd op eigen observaties in de loop van diverse onderzoeksprojecten naar illegale migranten en naar migrantenondernemerschap, uitgevoerd tussen 1994 en heden.
2 Zie http://www.hindustani.nl/_forum/viewtopic.php?t=991, 25 juni 2004. Het gaat om een standbeeld van Mahatma Gandhi, gemaakt door de Portugees-Nederlandse beeldhouwer Karel Gomes. Gandhi geldt als inspirator voor vele Surinaams-Hindoestanen in Nederland. Bij het standbeeld zijn twee panelen in brons van de Surinaamse kunstenares Helen Ferdinand geplaatst waarop de immigratiegeschiedenis van de Hindoestanen wordt uitgebeeld.
3 http://www.kansenatlas.nl/cultuur/volksbuurt/css/volksbuurt_1.html, geraadpleegd 20 september 2004. Zie ook www.zcala.nl.
4 http://www.vvddenhaag.nl/index.cfm/menuid/6/HoofdCat/4/SubCat/20/Product/289, geraadpleegd op 20 september 2004.

Moskeeën en de strijd om de openbare ruimte
12. De wijk

Inleiding

Wanneer religieuze minderheden nieuwe gebedshuizen bouwen, is dat een teken van hun emancipatie. Gebedshuizen zijn niet alleen het brandpunt van religieuze activiteit en gemeenschapsvorming, maar ze zijn ook een symbool van de aanwezigheid van religieuze (minderheids)groepen in de samenleving. Religieuze minderheden zijn door de geschiedenis heen zichtbaar geworden door hun gebedshuizen. Het omgekeerde geldt ook: als gebedshuizen zichtbaar werden, betekende dat dat de minderheid meer leefruimte kreeg. Debatten over religieuze vrijheid werden vaak in eerste instantie opgehangen aan de aard van de gebedshuizen. In Nederland kunnen we de geschiedenis van de emancipatie van niet-protestantse minderheden daarom voor een groot deel aflezen aan de onderhandelingen over hun gebedsruimten (Birnbaum en Katznelson 1995; Von der Dunk 2000).

In de Nederlanden van de zeventiende eeuw mochten niet-protestantse groepen wel bij elkaar komen, maar het was hun doorgaans niet toegestaan zichtbare kerken op te richten. Dat de tolerantie ten aanzien van religieuze minderheden destijds niet erg groot was, kun je aflezen aan de moeizame manier waarop ze gebedsruimten probeerden te vinden. Nog steeds kun je in de grote steden in het westen van Nederland sporen vinden van zogenoemde schuilkerken. Omdat het bijvoorbeeld katholieken was verboden kerken te bouwen, werden woonhuizen van binnen tot kerk omgebouwd zonder dat dat aan de buitenkant zichtbaar was (Kaplan 2002). De meest beroemde is ongetwijfeld de ‘Onse lieve heer op solder’ aan de Oudezijds Voorburgwal in Amsterdam (Von der Dunk 2000). Het werd joden, een paar kleine christelijke groepen als luthersen en mennonieten in de loop van de zeventiende eeuw weliswaar geleidelijk toegestaan hun geloof in het openbaar te belijden, maar voor katholieken bleef dat tot aan de Franse Revolutie verboden. De snelle bouw van katholieke kerken in vooral de tweede helft van de negentiende eeuw veroor-

zaakte, ondanks de fundamenteel andere politieke en religieuze verhoudingen, heftige reacties bij met name protestanten. Zij vreesden een sluipende ‘katholisering’ en een steeds dominantere positie van ‘buitenlandse machten’, zoals het Vaticaan, op Nederlandse staatszaken. En de meningen over katholieken in die tijd waren niet mals, vooral toen in 1853 Nederland na een paar honderd jaar weer een kerkprovincie van Rome werd. Zo schreef de protestantse predikant en hoogleraar theologie Broere in 1853:

> De heer C. Simons, predikant te Dordrecht vergelijkt Rome met het jodendom, ziet in beide ‘woeste onverdraagzaamheid en vervolgzucht’ enz. ‘Maar’ voegt hij erbij, ‘de beeldendienst en de afgoderij doen de schaal der ongeregtigheid aan de zijde van Rome overslaan. En ook in listige sluwheid is Rome aan Jerusalem verre vooruit, en de oude Pharizeeuwen zijn kinderen in boosheid bij de Jesuiten (Broere 1853, 5).

Het is verleidelijk deze reacties te vergelijken met de manier waarop er tegenwoordig op de aanwezigheid van moslims wordt gereageerd. De emancipatiestrijd van de moslims kan, net zoals die van eerdere religieuze groepen, worden bekeken door de onderhandelingen over hun gebedsruimten onder de loep te nemen.[1] Moskeebouw en de onderhandelingen over die bouw kunnen niet worden begrepen als je alleen naar de religieuze voorschriften kijkt (Metcalf 1996; Sunier 1996). Volgens de Britse bouwkundige Noha Nasser (2004) zegt het uiterlijk van moskeeën, gurdwara's en mandirs in het Verenigd Koninkrijk vooral iets over het politieke klimaat ten tijde van de bouw. De Britse antropoloog John Eade is het daarmee eens. Hij stelt dat het veranderende uiterlijk van een stad als Londen goed laat zien dat de indeling van de publieke ruimte niet in tradities is vastgelegd, maar dat ze voortdurend wordt aangepast aan de veranderende omstandigheden (Eade 2000, 6). Met andere woorden, de openbare ruimte weerspiegelt de sociale verhoudingen.

De openbare ruimte geeft dus mede inzichten in de specifieke wijze waarop de relatie tussen staat en religie vorm krijgt. Die relatie verschilt per land. Terwijl in Frankrijk ondanks (of juist vanwege) de strikte scheiding van kerk en staat gebedshuizen vanouds een duidelijke publieke betekenis hebben,[2] en in het Verenigd Koninkrijk kwesties rond de gebedshuizen vrijwel altijd bediscussieerd worden binnen het kader van het bredere debat over gelijkheid en politieke machtsvorming, bestaat in Nederland al eeuwenlang de neiging de religie te weren uit de politieke sfeer. De bouw van moskeeën kan bijvoorbeeld verdedigd worden door te zeggen dat die bouw het integratieproces ten goede zal komen, maar voor- noch tegenstanders zullen in het Nederlandse debat beginnen over de plichten die de staat tegenover de Nederlandse religieuze gemeenschappen heeft.

Religie wordt in Nederland veel minder gezien als een staatsaangelegenheid. In plaats daarvan wordt ze geassocieerd met het ‘maatschappelijk middenveld’. Dat komt omdat de religieuze zuilen historisch altijd een maatschappelijke functie hebben gehad, namelijk de verdeling van het welzijn. Ook tegenwoordig wordt moskee-



Afb. 12.1 De Suleymaniye moskee in Tilburg is een ontwerp van de Schiedamse architect Bert Toorman, zie afb. 12.3. Het ontwerp is minder traditioneel dan de Mevlana-moskee die door dezelfde architect ontworpen werd, maar het laat evengoed duidelijk zien dat we ons hier in een multiculturele ruimte vinden. Wat precies de bedoeling was van de architect, die het protest van de omwonenden betreurt.

bouw door overheden nog vaak bekeken als een onderdeel van een welzijnsinfrastructuur. Politieke beslissingen komen op grond van dergelijke overwegingen tot stand: er mag een moskee gebouwd worden, omdat dat het welzijn van de moslimgemeenschap ten goede zal komen (Sunier 1996). Om kort te gaan, in Nederland kan een verzoek om een moskee te bouwen niet simpelweg gezien worden als een (religieuze) vraag van een groep islamitische migranten aan een (seculiere) staat. Toch is dat wel de gangbare wijze van benaderen.[3] Ik plaats kanttekeningen bij een dergelijke insteek. Voordat ik mijn kritiek uiteenzet, zal ik laten zien hoe er in de afgelopen twee decennia in Rotterdam werd onderhandeld over de bouw van nieuwe moskeeën. Die voorbeelden kunnen mijn betoog verhelderen.

Rotterdam: stad van uitersten

Rotterdam was in 1991 de eerste stad in Nederland met een integraal moskeebeleid. Het was ook de eerste stad die moslimorganisaties als een aparte gesprekspartner

erkende. Rotterdam is echter ook de stad waar Leefbaar Rotterdam, de partij die door Pim Fortuyn werd opgericht, bij de raadsverkiezingen van 2002 een enorm aantal stemmen binnenhaalde, om daarmee de grootste partij te worden. Sinds deze partij de stad bestuurt, is de relatie met de uit meer dan 85.000 zielen tellende moslimbevolking sterk verslechterd. Anders dan voorheen worden er sindsdien, onder het mom van een kritisch debat, over de hoofden van moslimorganisaties heen besluiten genomen die de bewegingsruimte van moslims inperken. De contacten die in de jaren tachtig en negentig tussen overheid en moslimorganisaties waren opgebouwd blijken na 2002 weinig meer voor te stellen. Moskeeën, en vooral plannen om nieuwe moskeeën te bouwen, worden in Rotterdam nu algemeen gezien als een probleem waarvoor de overheid een oplossing moet vinden. Dit is niet de plaats om te speculeren over de achtergronden van deze omslag, maar de gebeurtenissen van 11 september 2001 hebben er zeker een rol in gespeeld. De verslechtering in de relatie tussen overheid en moslims hangt nauw samen met het veranderde politieke klimaat. Dit voorbeeld laat goed zien dat de discussies over de bouw van moskeeën in een breder (politiek) krachtenveld geplaatst moeten worden.

Zoals in de meeste grote steden wonen de meeste moslims in Rotterdam in de armere delen van de stad, de zogenaamde ‘probleemwijken’. De meeste van deze wijken bevinden zich aan de zuidzijde van de Maas, een gebied dat al sinds begin jaren zeventig een slechte reputatie heeft en waar regelmatig harde confrontaties plaatsvonden tussen gevestigde bewoners en migranten. Al in de jaren zeventig kwam de stad met plannen de migranten te spreiden over de stad om zo etnische spanningen tegen te gaan. Voor veel gevestigde bewoners vormden de nieuwkomers een bedreiging voor hun manier van leven (Bovenkerk 1985; Van Niekerk, Sunier en Vermeulen 1989). De gemeente voerde een beleid dat impliciet sterk op assimilatie gericht was.

Al vroeg in de jaren tachtig kwam hier echter verandering in. De gemeente ontwikkelde voor het groeiende aantal moslims geleidelijk een ander beleid, waarbij ze de moslimgemeenschap als een volwaardige gesprekspartner beschouwde en meer rekening hield met hun behoeften, vooral waar het om moskeebouw ging. Voor deze nieuwe benadering is een aantal redenen te noemen. De eerste reden was de gestage groei van het aantal migrantengezinnen in de oude wijken van de stad, die het gevolg was van gezinshereniging. Die was mogelijk geworden omdat de overheid in deze periode onder ogen was gaan zien dat de meeste migranten hier permanent zouden blijven. De Rotterdamse gemeente voorzag de consequenties van deze ontwikkelingen, en ze begreep dat er geschikte voorzieningen moesten komen. Een andere belangrijke ontwikkeling was de snelle groei van het aantal gebedsruimten in de eerste helft van de jaren tachtig (zie Sunier 1996; Canatan 2003). Veel van deze moskeeën waren van slechte kwaliteit en vaak ook brandgevaarlijk. Er moest iets worden gedaan, en dat kon niet als het bestaan van de moskeeën genegeerd zou blijven.

De belangrijkste reden voor de beleidswijzigingen was waarschijnlijk het omvangrijke programma van stadsvernieuwing van de gemeente. Hele wijken zouden zo goed als opnieuw worden aangelegd. Vooral de wijken waar veel moslims woonden en waar veel moskeeën waren gevestigd kwamen in aanmerking voor vernieuwing. Om die reden kreeg de gemeente behoefte aan helder overleg met de bevolking. Ze was zich er bovendien terdege van bewust dat de moslims in de oude wijken een substantieel deel van het electoraat vormden.

De combinatie van deze ontwikkelingen baande de weg voor overleg tussen de gemeente en de vertegenwoordigers van moslimorganisaties. Niet iedereen was gelukkig met het voorstel moskeeverenigingen als een directe gesprekspartner te erkennen. Zowel de gevestigde belangenorganisaties van migranten als de politici die zulks in strijd achtten met de scheiding van kerk en staat, uitten kritiek.[4] Het argument dat de gemeente hiermee een instrument in handen kreeg om de lokale migrantenbevolking bij de stadsvernieuwing te betrekken gaf de doorslag. De vertegenwoordigers van het lokale opbouwwerk bleven echter sceptisch. Zij voorzagen een onevenredig grote invloed van religieuze leiders op de gang van zaken in de wijk. Maar er waren ook warme voorstanders van een actieve rol van moskeeverenigingen in de wijk. Een aantal lokale politici was op principiële gronden van mening dat moskeeën tot de basale welzijnsvoorzieningen behoorden. Anderen hadden er vooral praktische bezwaren tegen dat de moskeeën bij voorbaat buiten de onderhandelingen over de samenlevingsopbouw in de wijken zouden worden gesloten.

Het resultaat was dat de doorgaans gebrekkige communicatie tussen migranten en gemeente in de loop van de jaren tachtig aanzienlijk verbeterde. In 1988 resulteerde dat onder meer in de oprichting van de Stichting Platform Islamitische Organisaties Rijnmond (SPIOR). Deze stichting moest een brug vormen tussen de gemeente en de lokale moskeeverenigingen. De oprichting van de SPIOR was het symbool van het feit dat de gemeente de moslims nu formeel als gesprekspartner erkende.

Er zijn natuurlijk wel enige kanttekeningen te plaatsen bij deze ontwikkeling. Om te beginnen moeten we ons realiseren dat de beleidswijziging vooral door pragmatische motieven werd ingegeven. Het bleek dat de onderhandelingen doorgaans het beste verliepen in de gebieden waar de stadsvernieuwing het meest ingrijpend was. Moskeeverenigingen werden primair gezien als nuttige partners in het project van de stadsvernieuwing. De nieuwe contacten met de moskeeverenigingen betekenden niet dat de overheid ook anders was gaan denken over de relatie tussen staat en religie. In de ogen van de overheid waren moskeeverenigingen geen vertegenwoordigers van een religieuze denominatie maar migrantenorganisaties. In de onderhandelingen werd dit onderscheid steeds scherp in de gaten gehouden.

Belangrijker was dat de gemeente via deze onderhandelingen ook een moskeebeleid wilde ontwikkelen. In 1991 verscheen de nota ‘Moskeeën in Rotterdam’ (Gemeente Rotterdam 1991). In die nota benadrukte de overheid de ‘ontmenging van functies’. Omdat moskeeën in Nederland behalve gebedshuizen ook migranten-

organisaties zijn, hadden ze zich ontwikkeld tot middelpunten van lokale migrantenactiviteiten, met winkels, een theehuis en andere faciliteiten. Het waren ‘moskeeën om de hoek’ geworden. Het lag dus voor de hand dat er een patroon van veel, relatief kleine, moskeeën was ontstaan. Hoewel de meeste moslims zeker ook graag grote, representatieve moskeeën wilden hebben, sloten kleine moskeeën in alle opzichten beter aan bij de behoeften van de bevolking. De overheid wilde echter overzicht krijgen over de activiteiten van de moskeeën. Om die reden opteerde ze voor de bouw van een paar grote moskeeën, die uitdrukkelijk een plaats buiten de bewoonde gebieden moesten krijgen. Deze moskeeën mochten zich alleen met ‘strikt religieuze zaken’ bezighouden. Men was bereid beperkte steun te verlenen om die plannen te realiseren.

Moskeeverenigingen hadden echter een voorkeur voor relatief kleine moskeeën in woongebieden, met een laagdrempelige, herkenbare identiteit. Ze werden daarbij vaak gesteund door kerkbesturen. De moskee moest als het ware een lokale identiteit krijgen. Het veelgebruikte argument was dat ‘islam meer is dan een religie’, waarbij werd verwezen naar de vele niet-religieuze faciliteiten binnen de moskee. Bovendien was men bevreesd dat grote herkenbare moskeeën het mikpunt zouden worden van vandalisme en vreemdelingenhaat.

Zo ontwikkelde zich aan het begin van de jaren negentig een discussie die veel verder reikte dan de feitelijke vraag waar de moskee een plaats moest krijgen. Het debat ging om definities van het religieuze domein, om vormen van representatie en vooral ook om de vraag hoe de openbare ruimte vorm moest krijgen.

Omslag

Tegen het einde van de jaren negentig en zeker aan het begin van het nieuwe millennium vonden een aantal ingrijpende wijzigingen plaats in de termen waarin het debat werd gevoerd. Aan de ene kant hadden zich onder moslims in de jaren negentig belangrijke ontwikkelingen voltrokken. Ze begonnen zich in toenemende mate op Nederland te oriënteren. Moslims ontwikkelden zich van migranten tot medeburgers. Dat beïnvloedde natuurlijk ook hun visie op de betekenis van moskeeën. Representatieve moskeeën, met andere woorden moskeeën die een duidelijke boodschap aan de omringende samenleving uitdroegen, kwamen meer in het vizier. Welke boodschap de moskeeën aan de samenleving moesten overbrengen was natuurlijk niet onomstreden. Daarover bestonden zeer uiteenlopende ideeën.

Aan de andere kant vonden er niet alleen bij de moslims maar ook bij gemeente en samenleving ingrijpende veranderingen plaats. Zeker na 11 september 2001 - maar in feite al eerder - was de mening van autochtone Nederlanders over de islam sterk verslechterd. Moskeeën werden in toenemende mate gezien als broeinesten van radicalisme en conservatisme. Het voert te ver deze beeldvorming in detail te bespreken, maar het is duidelijk dat de moskee nu meer dan ooit een negatief imago

kreeg. In reactie hierop besloot de overheid de moskee niet langer als een ‘zuiver religieuze accommodatie’ te definiëren maar als een instelling die de integratie van migranten diende te bevorderen (Gemeente Rotterdam 2004, 10; Maussen 2003). Waar de overheid eerst had aangedrongen op de ‘ontmenging van functies’, werd de opdracht nu expliciet omgekeerd. De moskee moest haar bestaansrecht voortaan ontlenen aan de bijdrage die ze leverde aan de integratie - er moest dus weer een ‘vermenging van functies’ plaatsvinden. Bovendien moesten nieuwbouwmoskeeën passen ‘in het stedelijk weefsel’.[5] Dit klinkt op het eerste gezicht niet onredelijk, maar de opdracht om een plaats te vinden in de lokale gemeenschap is erg lastig uit te voeren. In het huidige politieke klimaat is de strijd om de openbare ruimte namelijk feller dan ooit.

De moskee, de natie en de openbare ruimte

Hoewel landen als Frankrijk, Engeland en Nederland al lang voor de Tweede Wereldoorlog moskeeën hadden,[6] vond de groei van het aantal gebedsruimten pas plaats met de komst van arbeidsmigranten. Aanvankelijk ging het om tijdelijke accommodatie voor bijzondere gelegenheden, maar toen de migranten hun terugkeer steeds verder uitstelden, gingen ze op zoek naar meer permanente onderkomens. Aanvankelijk waren dat omgebouwde woonhuizen, garages en andere, weinig representatieve behuizingen. Geldgebrek speelde hierbij een belangrijke rol. Het gevolg was dat de religieuze activiteit van de moslim-migranten verborgen bleef. Vanaf de jaren tachtig nam het aantal als zodanig gebouwde moskeeën echter snel toe. De symbolische betekenis die dergelijke nieuwbouwmoskeeën hebben, kan moeilijk overschat worden. Herkenbare gebedshuizen ‘objectiveren’ religieuze aanwezigheid (Eickelman 1989). Dit verklaart gedeeltelijk ook de overheidsbemoeienis met deze zaken. Zo heeft het strikt seculiere Frankrijk al in de jaren twintig de bouw van een grote moskee in het hart van Parijs bekostigd, hetgeen vooral begrepen moet worden tegen de achtergrond van de koloniale geschiedenis. De overheid voorzag het ontstaan van een soort loyale officiële islam, een gedachte die samenhing het principe dat de koloniën een integraal onderdeel waren van het Franse imperium. In de meeste gevallen komen moskeeën, zoals we zagen, echter tot stand via intensieve onderhandeling met de autoriteiten.[7]

De symbolische betekenis van de moskeebouw hangt in belangrijke mate samen met het proces van natievorming. Natievorming gaat gepaard met de in- en uitsluiting van religieuze minderheden. De Amerikaanse socioloog Rogers Brubaker heeft natievorming en de conceptualisering van burgerschap wel omschreven als een vorm van ‘social closure’, ofwel ‘maatschappelijke in- en uitsluiting’ (Brubaker 1992). Het gaat bij natievorming om de vraag wie wel en wie niet tot de nationale gemeenschap behoort. Het zal duidelijk zijn dat dit niet van te voren vast ligt. Historisch gezien zijn natiestaten dynamische verschijnselen. Groepen die in een vroeg stadi-

um een marginale positie innamen, kunnen na verloop van tijd tot het hart van de natie gaan behoren. Zo is er een tijd geweest dat joden en katholieken in Nederland maar nauwelijks getolereerd werden (Birnbaum en Katznelson 1995; Van Rooden 1996). Nu beschouwt de overgrote meerderheid van de bevolking hen als een integraal onderdeel van de Nederlandse natie. In de tijd dat dat nog niet het geval was, werd hun emancipatiestreven als bedreigend gezien en ervoeren veel protestanten een enorme culturele kloof tussen henzelf en hun katholieke en joodse medeburgers, iets wat we ons nu nauwelijks meer kunnen voorstellen. Het voorbeeld laat zien hoe relatief culturele afstand en cultureel verschil zijn.

De huidige discussie over de plaats van de islam in de Nederlandse samenleving gaat in wezen over de machtsvraag of moslims al dan niet volwaardige burgers van de Nederlandse natie kunnen zijn, en wat de voorwaarden zijn waaronder zij het burgerschap kunnen verwerven. Dit debat gaat uiteindelijk over het karakter van de Nederlandse natiestaat. Daarbij wordt niet alleen gesproken over de voorwaarden van burgerschap, maar zeker ook over de vormgeving van de openbare ruimte, die immers een onderdeel is van de symbolische dimensies van de natie (Jacobs en Fincher 1998). Wanneer in de discussie over de bouw van een moskee bijvoorbeeld wordt verwezen naar het historische karakter van de bestaande architectuur, dan wordt daarmee eigenlijk een uitspraak gedaan over de wenselijkheid van de komst van zo'n moskee (Öncü en Weyland 1997, 11).

Vaak wordt verondersteld dat het bij de onderhandelingen over een moskee gaat om (vaststaande) religieuze voorschriften tegenover de (vaststaande) regels en plannen van de gemeente. Dat is natuurlijk ten dele wel waar, maar het is ook ingewikkelder. Hoe een moskee eruit moet zien en wat voor functies die moet vervullen ligt allerminst vast. In de loop van de onderhandelingen worden aan de bouw van moskeeën specifieke betekenissen gegeven. Die betekenissen zijn heel gevarieerd. Moskeeën kunnen betekenis krijgen als symbool van de emancipatie of van het gebrek aan emancipatie van moslim-migranten, en als een teken van culturele verschillen of van gelijkheid. De beslissing om een bepaald soort moskee te bouwen zegt iets over het karakter van de natie en over dat van de openbare ruimte. De argumenten die bij dergelijke onderhandelingen worden ingezet, komen niet zomaar uit de lucht vallen: ze zijn ontleend aan de maatschappelijke context. In het geval van Rotterdam zagen we dat de voorkeur voor grote of juist kleine moskeeën te maken heeft met concrete sociale en politieke omstandigheden.

Moslimidentiteiten

Ook identiteiten worden vaak opgevat als vaste, van te voren vastgelegde verschijnselen. Er wordt bovendien verondersteld dat er een directe relatie tussen cultuur en identiteit bestaat. De identiteit van moslims zou in hoge mate bepaald worden door religieuze voorschriften en geboden. Identiteiten zijn echter dynamisch en aan



Afb. 12.2 De El Islam-moskee in Den Haag, die in 1997 werd gebouwd, past tot volle tevredenheid van ook de autochtone bewoners heel goed in het straatbeeld, terwijl het toch duidelijk een moskee is.

voortdurende verandering onderhevig, en zij krijgen onder andere vorm in politieke en maatschappelijke onderhandelingen. Vaak wordt gezegd dat het proces van modernisering heeft geleid tot het verdwijnen van de grote etnische en religieuze verschillen die de identiteiten van verschillende sociale groepen bepaalden. De Canadese filosoof en politicoloog Charles Taylor heeft er evenwel op gewezen dat modernisering er niet toe heeft geleid dat identiteiten verdwenen, maar alleen dat ze hun vanzelfsprekendheid hebben verloren, en dat ze tegenwoordig hun wisselende vorm krijgen door middel van onderhandeling en erkenning (Taylor 1992). Identiteitsvorming is inderdaad nauw verbonden met economische verhoudingen en machtsrelaties (Jacobs en Fincher 1998). Identiteit is dus altijd contextueel. Zo kan het idee dat de islam een ‘objectief’ andere cultuur is worden gerelativeerd door de huidige autochtone opvattingen over moslims te vergelijken met de manier waarop protestanten in de negentiende eeuw over katholieken dachten (Bronkhorst 1953; Van Rooden 1996).

We kunnen dus met andere woorden alleen in voorlopige termen over moslimidentiteiten spreken in het volle besef dat ze een steeds andere vorm krijgen door de wisselende machtsverhoudingen en de wisselende debatten over ‘de ander’ en ‘het eigene’ (Al Sayyad en Castels 2002). Dat betekent ook dat moslims pas een in de omgeving ingebedde politieke identiteit ontwikkelen nadat een zeker niveau van integratie is bereikt. In Nederland gebeurde dat eigenlijk pas in de loop van de jaren

negentig. In de jaren tachtig en daarvoor was ‘moslim-zijn’ primair verbonden met ‘migrant-zijn’, dus met het buitenstaanderschap. Pas toen de jongere generatie migranten in andere termen over hun positie in Nederland begon te denken, veranderde dat (Sunier 1996, 31). Nederland was niet langer het land van hun tijdelijk verblijf, maar het land waar hun toekomst lag. Die oriëntatie op Nederland betekent overigens niet dat men in die samenleving opgaat. Het gaat erom dat men de eigen positie relateert aan Nederland.

Om dit te begrijpen moeten we ons verdiepen in de ontwikkelingen die zich in de jaren tachtig afspeelden. In deze periode werd de islam een ‘publieke zaak’. In 1983 publiceerde de overheid de *Minderhedennota*, waarin voor het eerst erkend werd dat de meeste migranten hier permanent zouden blijven (Min. van BiZa 1983). Een van de belangrijkste beleidswijzigingen was dat organisaties van migranten (ook islamitische), die in die tijd al erg actief waren, nu werden beschouwd als een belangrijke brug tussen de individuele migrant en de rest van de samenleving. We zagen eerder dat Rotterdam deze beleidswijziging al in een vroeg stadium in praktijk bracht. Dit leidde onder meer tot een toegenomen aandacht voor de islam. Islamitische organisaties waren toen immers al veruit de belangrijkste organisatievormen die relatief veel moslim-migranten konden bereiken.

De groeiende belangstelling voor de islam had echter ook andere oorzaken. Vanaf begin jaren tachtig vonden in de islamitische wereld dramatische gebeurtenissen plaats, zoals de revolutie in Iran en de moord op de Egyptische president Sadat. In het algemeen groeide de islam uit tot een politieke factor van betekenis. In Nederland werden Turken en Marokkanen als moslims ‘ontdekt’. Er kwam een nieuwe culturele categorie op, die de vroegere categorie ‘gastarbeider’ verving: de moslimmigrant. Voor het gemak werden groepen mensen met totaal verschillende achtergronden onder de noemer ‘islamcultuur’ op één hoop geveegd. Aangezien de moslim-migranten doorgaans een zwakke maatschappelijke positie hadden, kreeg het begrip ‘islamcultuur’ langzamerhand een heel specifieke betekenis. De islam werd in toenemende mate gezien als een verklaring, niet alleen voor allerlei specifieke gedragingen en gebruiken, maar ook voor de maatschappelijke problemen waar veel moslims mee geconfronteerd werden (Rath en Sunier 1994). Deze ‘islamisering van het beleidsvertoog’ leidde niet zelden tot blikvernauwing (Sunier 1996). Er werd aangenomen dat het genoeg was je in de islamitische leer te verdiepen om er achter te komen wat er in het hoofd van een moslim omging. Het aantal boekwerkjes over die materie nam enorm toe, en ‘de islam’ was niet meer weg te denken uit de kolommen van de kranten.

Dit beeld van de islam was gebaseerd op de gedachte dat moslims de slechtst geïntegreerde migranten waren. Het waren bovendien, werd betoogd, mensen voor wie het geloof zeer centraal stond. Terwijl Nederland hard op weg was een ontkerkelijkte samenleving te worden, zo werd herhaaldelijk gezegd, diende zich een bevolkingsgroep aan die om religieuze voorzieningen vroeg die hier vrijwel verdwenen waren. Deze tegenstelling is kenmerkend voor zeer veel publicaties over moslims in

Nederland. Moslims worden daarin voorgesteld als naar binnen gekeerde, conservatieve en fatalistische mensen, die grote moeite hebben met het tempo van de moderne westerse samenleving. Dat zou de reden zijn waarom ze sterk aan hun geloof vasthielden. Zo werd ‘moslim’ allengs een sleutelbegrip met een zeer specifieke betekenis.

De oorsprong van dit beeld moeten we zoeken in de nadruk op de herkomst van de eerste moslim-migranten in Nederland. Aangezien een meerderheid van de eerste generatie migranten uit islamitische landen van het platteland komt, zijn zij het archetype van ‘de’ moslim geworden. De autochtone Nederlanders meenden dat de lokale gebruiken en islamitische voorschriften die de migranten meebrachten, en die in de praktijk ook moeilijk te scheiden zijn, een beeld gaven van de religie als geheel. Hoewel dit beeld vrij negatief is, worden de grenzen tussen moslims en nietmoslims in deze periode niet als onoverbrugbaar beschouwd. Moslims worden niet als een aparte categorie uitgesloten van deelname aan de samenleving. Autochtonen menen dat hun geloof hen verhindert volwaardig aan die samenleving deel te nemen, maar dat het een kwestie van tijd is, en van stevige inburgering, voor deze migranten hun plaats zullen vinden. Deze opvattingen passen naadloos in het beleid van de jaren tachtig dat hierboven beschreven werd.

In de jaren negentig kwam een ander beeld op, dat min of meer reageerde op de Rushdie-affaire. Dit beeld was een stuk minder onschuldig dan het eerste. Het was verbonden met de ontwikkelingen in de islamitische wereld en de groeiende aandacht voor wat werd omschreven als ‘fundamentalisme’. Moslims werden meer en meer omschreven als een vijfde colonne die een bedreiging voor de samenleving kon betekenen. Veel van wat in de jaren tachtig vooral met conservatisme en rurale achterlijkheid werd geassocieerd, was volgens dit nieuwe beeld een bron van radicalisme. Het voorbeeld van het debat over imams die zich tegen homoseksualiteit uitspreken, kan de nieuwe kijk verduidelijken. Autochtone Nederlanders vatten de homofobe uitspraken van de imams niet meer alleen op als een uitdrukking van religieus conservatisme, maar ze zagen ze nu ook als uiting van een islamitische politieke ideologie. Als moslim-migranten banden onderhielden met de landen van herkomst en als zij vasthielden aan religieuze gebruiken, werd dat niet meer gezien als uitingen van heimwee, maar als een gewoonte die de politieke indoctrinatie door niet-Nederlandse moslimmachten in stand hield.

Een belangrijk verschil met het beeld uit de jaren tachtig is dat de grenzen tussen moslims en niet-moslims als onoverbrugbaar werden voorgesteld. Moslims zijn vanaf dit moment geen principiële gelijken meer maar principiële anderen. Zij kunnen, is de nieuwe opvatting, alleen nog deel van de samenleving worden als zij hun religieuze overtuiging volledig loslaten. Islamitisch onderwijs, moskeeën en verenigingen worden vanaf dit moment als mogelijke bronnen van radicalisme beschouwd. Zelfs christen-democraten, vanouds verdedigers van een vorm van verzuiling, delen deze mening. De dramatische aanslagen op 11 september 2001 in New York en op 11 maart 2004 in Madrid, en de moord op Van Gogh op 2 november

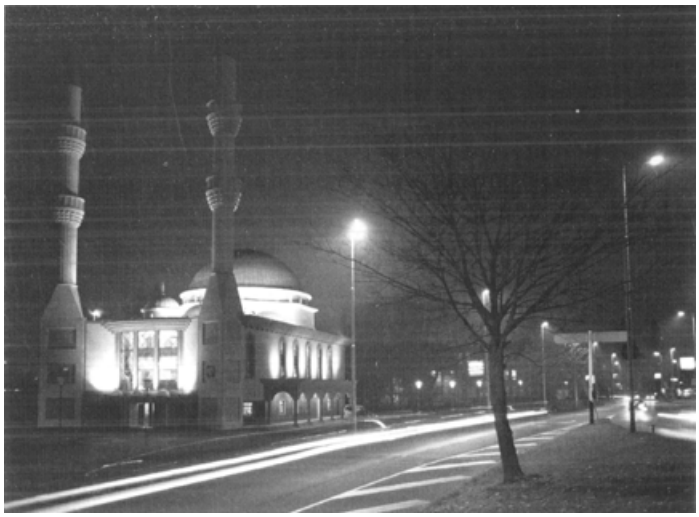
2004, hebben dit beeld versterkt. Je zou misschien denken dat de grote veranderingen tussen het beeld van de moslims in de jaren tachtig en dat in de jaren negentig het gevolg zijn van veranderingen in de opvattingen van de moslim-migranten zelf. Opmerkelijk genoeg staat het nieuwe beeld betrekkelijk los van de veranderingen die moslims ondergingen. Er is bijvoorbeeld in deze periode geen sprake van een algemene, structurele politieke radicalisering onder moslim-migranten.

Het ligt voor de hand dat de veranderingen in de beeldvorming van moslimmigranten ook van invloed zijn op de onderhandelingen over de vestiging en bouw van moskeeën. Moskeeën zijn, zoals we weten, het middelpunt geworden van de huidige aandacht voor radicalisme. De intrekking van de verblijfsvergunning voor drie imams in een moskee in Eindhoven in februari 2005, past in dat veranderde beeld.

De symbolisering van ruimte: de herdefiniëring van de publieke sfeer

Uit het voorgaande komt naar voren dat de discussies omtrent de oprichting van islamitische scholen, het dragen van hoofddoeken in openbare instellingen of de bouw van moskeeën weliswaar een eigen dynamiek hebben, maar dat ze tegelijk ook kunnen worden gezien als discussies over de definitie van de publieke sfeer. De recente gebeurtenissen met betrekking tot de islam hebben in elk geval één ding duidelijk gemaakt: moslims moeten zich realiseren dat hun religie een publieke zaak is geworden. Zoals de Italiaanse socioloog Armando Salvatore het uitdrukt: ‘Moslims moeten de problemen rond de “publieke Islam en het algemeen welzijn” in een open en openbaar debat bespreken’ (Salvatore en Eickelman 2004, xi). Terwijl in de jaren van de gemeenschapsopbouw, de jaren tachtig en negentig, een ‘op de eigen gemeenschap gerichte’ houding als een productieve strategie werd gezien, lijkt die nu steeds meer bekritiseerd te worden. Vertegenwoordigers van islamitische organisaties moeten tegenwoordig niet alleen uitermate goed op de hoogte zijn van ontwikkelingen in de samenleving en van de opvattingen die er ten aanzien van de islam bestaan, ze moeten ook over de vereiste communicatieve vaardigheden beschikken om aan het debat deel te nemen. De snelheid waarmee de ontwikkelingen zich momenteel voltrekken, plaatst woordvoerders in een zeer complexe positie.

In de jaren zeventig en tachtig werd de opbouw van een islamitische infrastructuur bekeken als de privé-aangelegenheid van een groep migranten die nog weinig duurzame relaties hadden ontwikkeld met de omringende samenleving en die het vooral te doen was om hun eigen cultuur te behouden. Nu wordt de opbouw van een eigen gemeenschap opgevat als een ‘politiek statement’, waarmee de migranten de publieke sfeer naar hun hand proberen te zetten. Als een islamitische organisatie verklaart van zins te zijn een moskee te bouwen, een school op te richten of anderszins te werken aan de religieuze infrastructuur, dan zien autochtone Nederlanders dat als een publieke daad die de positie van moslims in de samenleving probeert te



Afb. 12.3 De grote Mevlana-moskee in Rotterdam, een ontwerp van de Schiedamse architect Bert Toorman. Hij heeft zijn best gedaan ‘een moskee te bouwen waarin de traditionele elementen van het Ottomaanse gebedshuis duidelijk herkenbaar waren’ (HP/De Tijd 23 november 2003).

versterken. Zo verklaarde een woordvoerder van een van de grotere Turkse islamitische koepelorganisaties naar aanleiding van de nogal conflictueuze onderhandelingen over de nieuwe ‘Westermoskee’, dat zij ‘geen witte suikertaart in de buurt willen. Onze moskee zal volledig in de stijl van de Amsterdamse School gebouwd worden zodat de moskee perfect past in de woonomgeving. Dat zou een voorbeeld moeten zijn voor andere moskeeën.’ In Rotterdam is nog niet zo lang geleden begonnen met de bouw van de zogenaamde Essalam-moskee. Die zal, volgens de initiatiefnemers, de ‘grootste moskee van Europa’ worden. Tijdens de onderhandelingen vond een stevige discussie plaats over de bouwvoorwaarden. Een paar jaar eerder nog had de gemeente alle medewerking verleend aan het project, maar onder het veranderde politieke klimaat wijzigde de gemeente haar opstelling. De vereniging beschikte over alle noodzakelijke vergunningen, maar de gemeente drong bij de initiatiefnemers aan op een ‘minder in het oog springende vormgeving’. De initiatiefnemers volhardden echter in hun oorspronkelijk plannen.

Beide meningen kunnen worden gezien als uitspraken over de publieke ruimte. Ze vertegenwoordigen elk een specifieke strategie met betrekking tot de plaats van de islam in de samenleving. Ze verwoorden verschillende opvattingen over de vraag hoe de islam zich in de openbare ruimte dient op te stellen. Ook anderen doen uitspraken over de plaats van de islam in de (niet noodzakelijkerwijs alleen fysieke)

publieke ruimte. De toenmalige leider van de VVD, Frits Bolkestein, koppelde in het begin van de jaren negentig eigenlijk voor het eerst de aanwezigheid van moslims aan kwesties als burgerschap, beschaving en natievorming (Bolkestein 1991). Deze benadering, die hij in een lezing voor de liberale Internationale in Luzern presenteerde, werd snel door anderen overgenomen. Aan het begin van de eenentwintigste eeuw kreeg het debat een alarmerende ondertoon. Tegenover het groeiende zelfbewustzijn van de moslim-migranten pleitte een aantal opinieleiders voor een verdieping en verbreding van het nationale bewustzijn en de bescherming van de Nederlandse nationale identiteit.[8] Hun pleidooi voor aandacht voor de nationale wortels sloot naadloos aan bij de algemene veranderingen van het politieke klimaat. Het idee was dat Nederland de weg is kwijtgeraakt. Wat was nu precies de Nederlandse natie? Wat was er Nederlands aan de Nederlandse cultuur? Meer algemeen, waarom was de natie zo'n belangrijk referentiekader? De antwoorden op die vragen zijn natuurlijk niet ondubbelzinnig (Van Ginkel 1999). Lange tijd werd dit soort vragen vanwege hun vanzelfsprekendheid echter niet gesteld. Die vanzelfsprekendheid werd echter door genoemde opinieleiders ter discussie gesteld. Zij lazen er een ontkenning van de Nederlandse identiteit in. Deze onduidelijkheid, zo betoogden zij, maakt het voor nieuwkomers zeer moeilijk, zo niet onmogelijk, om in de samenleving te integreren. Het resultaat is afkeer van de samenleving en radicalisering.

Volgens de meest uitgesproken opinieleiders zijn er heden ten dage met name twee ontwikkelingen die grote zorgen baren. De eerste heeft de ‘typisch Nederlandse’ houding van tolerantie en gedogen van een aantal onwenselijke gevolgen als resultaat gehad. In plaats van moslims duidelijk te maken waar de grens ligt, zo zetten ze uiteen, hebben Nederlanders hun toegestaan hun ‘eigen’ scholen, moskeeën en organisaties op te zetten. Deze instellingen, en dat is de tweede problematische ontwikkeling, zouden nu functioneren als bruggenhoofden voor allerlei duistere praktijken, zoals het besnijden van vrouwen en het opzetten van terroristische netwerken. Kortom, moslims zouden niet alleen een gebrek aan loyaliteit en betrokkenheid bij de samenleving vertonen (waar ze overigens wel van profiteren), maar ze zouden de hun geboden vrijheid ook nog eens gebruiken om activiteiten te ontplooien die een bedreiging kunnen gaan vormen.

Met dit dominante beeld wordt nu het overgrote deel goedwillenden in de moslimgemeenschap geconfronteerd. Dit is het uitgangspunt van waaruit moslims op dit moment aan het debat proberen deel te nemen. De Amerikaanse filosofe Nancy Fraser stelt dat de publieke arena, die door neoliberalen wordt opgevat als een neutrale ruimte waaraan iedereen ongeacht achtergrond kan deelnemen, helemaal niet zo neutraal is. Zij bestrijdt de veronderstelling dat deelnemers aan de openbare ruimte op de een of andere manier hun verschillen in macht en status zouden kunnen afleggen, om dan met elkaar te overleggen *alsof* ze maatschappelijk gelijk waren (Fraser 1999, 117). Maar de openbare ruimte is niet vrij van dwang. De machtsongelijkheid wordt veroorzaakt door het feit dat de opvattingen van de middenklasse over de juiste spreekstijlen en omgangsvormen er dominant zijn. Frasers betoog

heeft met name betrekking op de positie die vrouwen in het publieke debat hebben, maar haar redenering geldt net zo goed voor culturele of religieuze minderheden. Zo komt de Amerikaanse antropoloog Talal Asad tot een vergelijkbare conclusie met betrekking tot de representatie van de islam in Europa (Asad 2000). Het debat over de plaats voor de islam in Europa wordt gekenmerkt door dezelfde principes van ongelijkheid (Metcalf 1996).

Conclusies

Wat levert ons dit inzicht op met betrekking tot de discussie over gebedsruimten? Het is overduidelijk geworden dat lokaliteit en ruimte omstreden kwesties zijn (Dunn 2000, 291-292). Onderhandelingen over de bouw van een moskee zijn niet slechts een zaak van bouwvoorschriften en gemeentelijke planning. Achter die onderhandelingen gaat een veel fundamenteler discussie schuil over de aard van de openbare ruimte en de aard van identiteiten. In dit verband moeten we onderscheid maken tussen ‘plaats’ en ‘ruimte’. Plaats (voor een moskee bijvoorbeeld) is niet meer dan een administratieve categorie, die samenhangt met bestemmingsplannen, met bureaucratie en wetgeving. Het is het wettelijke instrumentarium waarmee bestuurders te werk gaan. Heel veel moskeeën zijn eigenlijk hoofdzakelijk op dit niveau tot stand gekomen (zie bijvoorbeeld Wessels 2003). Maar in een groeiend aantal gevallen gaat het niet om ‘plaats’ maar om ‘ruimte’. Ruimte is geen neutrale categorie, maar heeft altijd een bepaalde sociale betekenis. In tegenstelling tot ‘plaats’ wordt ‘ruimte’ gekenmerkt door specifieke machtsverhoudingen en (politieke) identiteiten. Zo moeten we het begrip ‘ruimte’ in de uitdrukking ‘openbare ruimte’ ook opvatten.

Wanneer we nu naar de onderhandelingen rond de bouw van moskeeën kijken, dan vallen twee zaken op. Ten eerste zien we dat met het veranderde politieke en ideologische klimaat ten aanzien van de islam, de nadruk steeds meer is komen te liggen op moskeebouw als een ‘ruimtekwestie’. De geschiedenis van de moskeebouw in Nederland laat zien dat de administratieve regelgeving vroeger vaak nog wel in het voordeel van moslims werkte, omdat een strikte naleving van die regelgeving gunstig voor hen uitpakte. In het geval van Rotterdam, maar ook in veel andere steden in de jaren tachtig, zag men de moskee als een belangrijk middel om een brug te slaan naar de migrantenbevolking. Nu zien we dat regelgeving steeds meer ondergeschikt is geraakt aan de meer principiële discussies.

Dat is echter niet alleen een kwestie van de veranderde politieke opvattingen over de islam. Er is meer aan de hand. Het tweede punt dat opvalt is dan ook dat er anders wordt gekeken naar de plannen om moskeeën te bouwen. Opvallende moskeeprojecten die we nu her en der in Nederland zien ontstaan, zoals de genoemde Essalam-moskee in Rotterdam of de Westermoskee in Amsterdam, zijn voor veel mensen een teken dat moslims steeds veeleisender worden en dat zij een verborgen

politieke agenda hebben om uiteindelijk Nederland over te nemen. Dat soort scenario's werd een aantal jaren geleden nog weggelachen, maar onder invloed van de recente ontwikkelingen zijn veel mensen er werkelijk in gaan geloven. Uit een enquête in opdracht van *de Volkskrant* in juni 2004 bleek dat slechts veertien procent van de ondervraagden enigszins positief over moslims dacht (*de Volkskrant*, 26 juni 2004).

Maar als die visie niet klopt, hoe moeten we dit soort bouwprojecten dan wel zien? Natuurlijk zijn ze een uitdrukking van een religieuze behoefte, maar het zijn ook politieke stellingnames. Het zijn stellingnames van een bevolkingsgroep met een groeiend zelfbewustzijn, die niet meer vraagt om een plaats in de samenleving, maar deze op grond van burgerrechten voor zichzelf opeist. Daarmee vertellen dergelijke initiatieven ons niet zozeer iets over de islam, als wel over de positie van moslims in de Nederlandse samenleving.

Thijl Sunier

Eindnoten:

1 Vooral in het Verenigd Koninkrijk is daar veel onderzoek naar gedaan. Zie bv. Eade (2000); Naylor en Ryan (2002); McLoughlin (2003); Werbner (2002); Boal (2000); Dassetto en Bastenier (1993).
2 Zie Maussen (2003); Kepel (1991); Amiraux (2001); Cesari (2001); Ternisien (2002).
3 Zie bv. Dijker (1995); Rath et al. (1996); Buijs (1998); Lindo (1999); Wessels (2003); Akkus (2004).
4 In 1983 werd dit principe met de wijziging van de grondwet nog eens duidelijk bevestigd. Tot dan toe konden kerken en andere gebedshuizen profiteren van een aantal naoorlogse subsidieregelingen in het kader van de wederopbouw.
5 De nota is na felle protesten ingetrokken, maar de beleidsuitgangspunten blijven ongewijzigd.
6 Zie Kepel (1991); Landman (1992); Shadid en Van Koningsveld (1996); Eade (2000); Naylor and Ryan (2002).
7 Sunier (1996); Lindo (1999); Ternisien (2002); McLoughlin (2003).
8 Fortuyn (1997); De Beus (1998); Schnabel (1999); Scheffer (2000); Van Praag (2000).

Migrantengroepen, geloofsbeleving en de versplintering van de katholieke kerk
13. De kerk

Onopvallende veranderingen

Er heeft zich binnen de Nederlandse katholieke kerk een vrijwel onopgemerkte verandering voorgedaan als gevolg van de gastarbeidersmigratie uit de jaren zestig en zeventig. Deze verandering heeft de structuur van de katholieke kerk - de indeling in territoriale (geografisch bepaalde) parochies - fundamenteel gewijzigd. Eeuwenlang heeft de katholieke kerk deze territoriale indeling voorgestaan en verdedigd. In de jaren zestig kwam het Vaticaan met een koerswijziging en werden ook zogenaamde nationale parochies - parochies van bepaalde groepen migranten - mogelijk. De vermeende tijdelijkheid van het verblijf van de gastarbeiders was een belangrijke reden voor deze koerswijziging, naast de vrees voor geloofsafval door secularisatie. De koerswijziging van het Vaticaan, en in navolging daarvan de Nederlandse katholieke kerken, maakte het mogelijk voor migrantengroepen om een eigen invulling te geven aan de geloofsbeleving. Het samenbindende zou volgens het Vaticaan de gemeenschappelijke taal moeten zijn. De Portugese gemeenschap in Nederland was een van de eerste migrantengemeenschappen die van deze nieuwe mogelijkheid gebruik maakten. Zoals hieronder zal blijken was echter niet alleen de verstaanbaarheid van de pastor een reden voor het opzetten van een eigen kerk. De kerk was tevens trefpunt voor de gemeenschap en een mogelijkheid om een eigen invulling te geven aan het geloof. Dat het niet de taal was die het samenbindende element vormde bleek heel duidelijk door de komst van een tweede groep Portugeessprekende migranten: de Kaapverdianen. Hoewel zij de Portugeessprekende mis zouden moeten kunnen volgen, leidde een toename van het aantal Kaapverdianen tot een breuk binnen de Portugeessprekende kerk. De Kaapverdianen begonnen hun eigen kerk en hielden hun eigen bedevaart. Ze gingen niet, zoals de Portugezen, naar Heiloo maar kozen voor het Belgische Scherpenheuvel.

De katholieke kerk had tot de jaren zestig integratie via het geloof voorgestaan. Alle gelovigen zouden zich, onafhankelijk van hun achtergrond, moeten kunnen verenigen in dezelfde kerk. Toen met dit principe werd gebroken, in de jaren zestig, kreeg de katholieke kerk voor migrantengemeenschappen een andere functie.

Fátima en de Zwarte Madonna

> In Kaap Verdië zijn heel veel Creoolse liederen, ook in de kerk en hele mooie en meer Afrikaans. En dat was voor de Portugezen te veel. Ze protesteerden en dan zeiden ze: 'Maar dat is geen Portugees!' of 'Dat is gek-gesproken, mal falado Portugees', 'Mal falado', zeiden ze dan. In Portugal, Onze Lieve Vrouwe van Fátima dat is alles(...). Dat is ook alles voor de Portugezen, trouwens voor onze mensen ook, voor alle mensen, ook voor de Kaapverdianen, maar voor de Portugezen vooral.[1]

De Nederlandse pastor Stevens, aan wie de zielzorg voor de Portugeessprekende katholieken in Rotterdam is toevertrouwd, probeert hier de spanningen tussen Kaapverdianen en Portugezen onder woorden te brengen. Als ik met hem praat over de geschiedenis van de Portugeestalige katholieke kerk in Nederland, komt hij meteen op dit conflict.

In Nederland zijn er drie kerken voor Portugeessprekende katholieken: in Amsterdam, Rotterdam en Den Haag. Wat ooit opgericht is als een kerk voor de Portugese gastarbeiders, is nu ook een kerk waar katholieke Brazilianen, Angolezen en Kaapverdianen een plek krijgen. In de parochie van pastor Stevens zijn de Kaapverdiaanse gelovigen sterk in de meerderheid ten opzichte van de Portugezen. De Kaapverdianen hebben hierdoor een grote invloed gekregen op de vorm en de inhoud van de missen. Dit was voor de Portugese parochianen onacceptabel. Aanvankelijk was het de Portugese taal die de Portugezen en de mensen uit de Portugese koloniën bij elkaar bracht om in de eigen taal de mis te lezen. Doordat het Creools, de taal van de Kaapverdianen, tijdens de mis vaker werd gebruikt, verdween het Portugees als verbroederende factor. Het verschil van taal was echter niet de enige reden waardoor de Portugezen en Kaapverdianen in Rotterdam van elkaar vervreemdden. Ook verschillen in geloofsbeleving dreven de Portugezen en Kaapverdianen uit elkaar. De pastor was getuige van een opmerkelijke ontwikkeling in zijn parochie die vergaande gevolgen zou hebben:

> Maar deze parochie heet Onze Lieve Vrouwe van de Vrede en dat is een ander beeldje. Dat is een mooi klein beeldje, maar dat lijkt een beetje op de zwarte madonna. En onze mensen, zwarte mensen, die identificeren zich heel erg met dat beeldje. En ook nog omdat het de patrones is van ons, dus krijg je een beetje een strijd tussen de Vrouwe van Fátima [en de Vrouwe van de Vrede - CL]. Het beeldje van Fátima stond

> altijd centraal in de kerk en dat kleine beeldje (...) stond altijd een beetje in een hoekje gedrukt. En toen hebben de Kaapverdianen al zingend, daar waren de Portugezen niet bij dus, die twee beelden verruild. Oh, daar waren de Portugezen toch zo kwaad over!! (...) Ik stond er ook achter want het is de patrones van deze parochie dus die moet op de eerste plaats.[2]



Afb. 13.1 Het Mariabeeld van wit porselein dat centraal stond in de Portugeestalige kerk in Rotterdam, werd door de Kaapverdiaanse katholieken verruild voor dit beeldje van ebbenhout.

Het gevolg van de ceremoniële verwisseling van het Portugese en het Kaapverdiaanse Mariabeeld was dat de meeste Portugezen afscheid namen van de Portugeessprekende parochie. De Portugezen beschouwden het bijna als een coup, terwijl de Kaapverdianen, gesteund door de pastor, meenden in hun recht te staan omdat zij een ruime meerderheid vormden.

Al deze gebeurtenissen waren mogelijk door een koerswijziging van het Vaticaan. Tijdens het Tweede Vaticaans Concilie van 1962-1965 kwamen de bisschoppen overeen dat er speciale aandacht besteed moest worden aan de zielzorg van migranten. Dit besluit werd in een pauselijke brief met de titel *De pastoralis migratorum cura* wereldkundig gemaakt. Door het Tweede Vaticaans Concilie was het mogelijk geworden om parochies te stichten op basis van een minderheidstaal. Daarnaast werd de verantwoordelijkheid voor de zielzorg van migranten nadrukkelijk bij het vestigingsland gelegd. Dit was een breuk met het eerdere beleid. De katholieke kerk verliet het concept van de geografische parochie en richtte zich meer op het culture-

le aspect van het bijeenkomen (Warner 1993, 1066-1067). De al bestaande ‘Portugese’ kerken werden omgedoopt tot ‘Portugeessprekende’ kerken. Dit was bedoeld als een uiting van het inclusieve karakter van de kerk. De oude term ‘Portugese kerk’ zou Brazilianen, Angolezen en Kaapverdianen immers uitsluiten. De kerk wilde met deze nieuwe term haar perceptie van eenheid op basis van het Portugees benadrukken en geen verdere afsplitsing toestaan. Onder Portugeessprekenden verdween echter zowel de eenheid op basis van taal als die op basis van geloof. Het was meer dan de verstaanbaarheid van de mis en preek die de mensen tot een kerk trok en hen eraan bond.

De kerk is niet alleen een plek waar men elke zondag naar de mis kan gaan. Het is tevens een plek waar aan mijlpalen in een mensenleven, zoals de geboorte, het huwelijk en de dood, aandacht en betekenis wordt geschonken. Het gaat daarbij niet alleen om de (zoektocht naar een) individuele relatie met God, maar ook om het ontmoeten van gelijkgestemden. Vooral in migrantenkerken speelt deze ontmoetingsfunctie een grote rol. Het is een rol die migrantenkerken kunnen spelen door de koerswijzing van de katholieke kerk.

Migranten en hun kerk

Wat ging er aan de koerswijziging van het Vaticaan vooraf? Hoe heeft het beleid van de katholieke kerk met betrekking tot katholieke migranten zich in de twintigste eeuw ontwikkeld? Welke mate van bestuurlijke autonomie werd er toegestaan en hoe en wanneer veranderde dit?

De katholieke kerk is in bestuurlijke eenheden ingedeeld: de parochies. Van oudsher was de parochie een geografische afgebakend gebied. Dit kon een dorp, stad of stadsdeel zijn. De parochies vallen onder het dekenaat, en op hoger niveau onder het bisdom en uiteindelijk onder het Vaticaan. Er is echter in de twintigste eeuw naast de territoriale parochie een nieuwe categorie parochies ontstaan: de zogenaamde categoriale of personele parochies. De bindende factor van deze parochies is de groep mensen die samen de parochie vormen (Laan 1967, 188; Maaskant 2000, 48; Warner 1993, 1064).

Het was voor 1969 al wel mogelijk om de mis te lezen in de taal van de migranten, buiten de territoriale parochies om. Voor de katholieke Poolse, Sloveense en Italiaanse mijnwerkers die van 1900 tot 1935 in de Limburgse mijnstreek werkten, werd de mis al in hun moedertaal gelezen. Er werden Poolse, Sloveense of Italiaanse priesters aangetrokken of er werd een Nederlandse priester aangesteld die de taal van de migranten sprak en bekend was met de geloofsuitingen van deze groep. Het was echter niet toegestaan dat deze mijnwerkers op basis van de eigen taal en cultuur een aparte parochie vormden en een eigen kerk zouden bouwen. Het doel van deze missen was dat de migranten gemakkelijker in normaal parochiaal verband integreerden (Dieteren 1962, 102-103; Brassé en Van Schelven 1980, 190-191). De

mogelijkheid om de mis in de eigen taal te lezen was slechts bedoeld om de overgang te vergemakkelijken.

Reeds voor de officiële koerswijziging was er toch al meer gedaan dan uit het voorbeeld van de mijnwerkersmissen blijkt. In de negentiende eeuw was het in de Verenigde Staten mogelijk om als migrantengroep een eigen parochie op te richten. Het werd Ierse en Duitse migranten aan het einde van de negentiende eeuw en Zuid- en Oost-Europese migranten in het begin van de twintigste eeuw toegestaan een nationale kerk te vormen waar zij missen in hun eigen taal konden houden en hunrituelen konden continueren. Na 1920 werden, met het afnemen van het aantal migranten uit Europa en het toenemen van migranten uit Latijns-Amerika, deze nationale kerken een doorn in het oog van de kerk. Vanaf dat moment gaf de Amerikaanse kerk aan Latijns-Amerikaanse katholieken geen andere optie dan integratie in de bestaande parochies en verbood zij de oprichting van eigen parochies (Dolan 1975; Liptak 1989; Dolan en Hinojosa 1994, 167). Hierdoor werd de oprichting van nationale parochies een halt toegeroepen.

Het onderscheid tussen een inofficiële mis in een bepaalde taal, zoals de mijnwerkersmissen, en de mogelijkheid om een eigen parochie en kerk te hebben is belangrijk. De eigen parochie en het eigen kerkgebouw zijn middelen voor groepen - religieuze of etnische groepen - om een eigen plek in de samenleving te claimen. De fysieke plek, in de vorm van een (kerk)gebouw, verbeeldt de aanspraak op een claim in de samenleving in abstracte zin (Orsi 1999). Dit maakt de koerswijziging na 1969 zo belangrijk voor de mogelijkheden tot veranderingen in de Nederlandse samenleving.

Het Tweede Vaticaans Concilie

De conclusie van het Tweede Vaticaans Concilie was dat er meer en bijzondere aandacht uit moest gaan naar katholieke migranten. Migranten, zo was de angst, vielen snel buiten de algemene zielzorg van de pastors, vanwege hun ‘uitzonderlijke levensomstandigheden’. Ze waren kwetsbaar vanwege hun ontheemding in een nieuw land en de kerk zag het als haar taak migranten te beschermen. Belangrijker was de vrees dat migranten niet meer naar de kerk zouden gaan om de simpele reden dat zij de mis niet konden verstaan. Het ging de kerk dus ook om het voorkomen van toenemend geloofsafval.

In principe had de kerk altijd voorgestaan dat migranten in het vestigingsland naar de mis zouden gaan om de eenheid binnen de kerk te houden. Migrantenparochies zouden een afgezonderde positie innemen ten opzichte van de plaatselijke kerken. Voor het eerst werd het toegestaan om buiten de bestaande parochies om migrantenparochies op te richten op basis van de gemeenschappelijke taal. Hiermee ontstond een aantal grote parochies van aparte taalgemeenschappen, onder meer Portugeessprekende, Spaanssprekende en Franssprekende kerken. De kerk stond

voor een dilemma: het was óf de integratie in de reguliere parochie voorstaan en het risico lopen de migranten te verliezen óf afsplitsingen toestaan en daarmee migranten binnen de kerk houden. De balans sloeg over naar de laatste optie.

Migrantenparochies werden door het Vaticaan toegestaan met in het achterhoofd dat het voornamelijk gastarbeiders betrof die zouden terugkeren naar het herkomstland. De bisschoppen hoopten dat door een mate van continuïteit te waarborgen in het kerkbezoek en dus in het religieuze leven, de migranten ook na terugkeer naar de kerk zouden blijven gaan. De tijdelijkheid van de migratie was de reden dat het Vaticaan besloot af te wijken van de oude structuur van de kerk.

Een andere belangrijke beslissing van het Tweede Vaticaans Concilie was dat de verantwoordelijkheid voor de migrantenzorg expliciet bij de kerk werd neergelegd in het land van bestemming, en niet in het land van herkomst. Toch bleven in Nederland de banden tussen de migrantenpastoraten en de Nederlandse bisdommen losjes. De migrantenpastoraten bleven daardoor onzichtbaar en kregen niet dezelfde kerkrechtelijke structuur als de bestaande Nederlandse parochies. De bepalingen van het concilie bleven in de bureauladen liggen (Maaskant 2000, 49). Echter, juist omdat Nederland te maken kreeg met migranten uit een verscheidenheid van herkomstlanden, zat de Nederlandse katholieke kerk in een lastig parket. Zij had nu de verantwoordelijkheid gekregen over de zielzorg van alle migrantengroepen. De toekomst zou uitwijzen of zij haar eenheid kon bewaren. De Nederlandse kerk zou in veertig jaar drastisch veranderen: van één - Nederlandse - katholieke kerk naar een gedeelde kerk.

Eind 2004 werd door het Vaticaan van het idee afgestapt dat migratie tijdelijk was. De migrantenparochies werden niet meer gezien als een tijdelijke maar als een structurele oplossing (Pauselijke raad voor migratie en toerisme 2004). In navolging daarvan zijn per 1 januari 2005 in Nederland de pastorale en canonieke verantwoordelijkheden voor de migrantenparochies, zoals dat bij de territoriale parochies al gebruikelijk was, naar de bisschoppen overgegaan. Tot dan toe werd het anderstalige pastoraat tot categoriaal pastoraat gerekend, met een eigen structuur, los van dekenaat en bisdom (Kruszynski 2004).

Kortom, door de angst voor geloofsafval en de kwetsbaarheid van de katholieke migranten besloot het Vaticaan dat migranten, bij hoge uitzondering, een eigen kerk mochten oprichten. Die koerswijziging heeft grote invloed gehad op de ontwikkeling van de Portugeessprekende kerk.

Een eigen parochie in Nederland: Haarlem en Amsterdam

Welke gevolgen had deze koerswijziging op de ontwikkeling van de Portugeessprekende kerken in Nederland en welke invloed had de Portugeessprekende kerk op de Nederlandse katholieke kerk? Om deze vragen goed te kunnen beantwoorden wordt allereerst stil gestaan bij de vraag hoe en waarom deze kerken zijn ontstaan.

Na aankomst in Nederland zochten de Portugezen naar een balans tussen hun Portugese katholieke identiteit en hun nieuwe plek binnen de (Nederlandse) katholieke kerk. Enerzijds wilden zij geassocieerd worden met en geaccepteerd worden als katholieken. Anderzijds hadden zij de behoefte om deze katholieke identiteit met eigen etno-culturele tradities aan te vullen en dus de Portugese identiteit te behouden (Liptak 1989, 5; interview met mevrouw Passos, 2004).

De behoefte aan een Portugese kerk, waar men in het Portugees de mis kon lezen en de Portugese wijze van geloofsbeleving kon continueren, was uiteindelijk groter dan de wens tot acceptatie binnen de plaatselijke kerk. In 1964 werd daartoe een aanzet gegeven toen de bisschop van Haarlem, pater J.J. van Houtert, vroeg of hij voor de Portugezen in het Protugees de mis wilde lezen. De Portugese katholieken waren voorheen altijd naar de Nederlandse kerk gegaan, maar zij hadden de wens geuit om een eigen kerk op te richten. Dit was nog vóór de bekendmaking van de *De pastoralis migratorum cura*, want de mogelijkheid om te preken in de taal van de migranten was altijd al mogelijk geweest. Pater van Houtert was een Nederlandse pater die voor missiewerkzaamheden in Brazilië was geweest en zich daar de Portugese taal eigen had gemaakt. Onder zijn leiding richtte de Portugese gemeenschap in Amsterdam zijn eerste eigen kerk op: de Allochtonenmissie Nossa Senhora de Fátima. In de eerste jaren werd alleen iedere tweede en vierde zondag van de maand een mis gehouden. De overige zondagen gingen de Portugezen naar een Nederlandse kerk in de buurt. Toen er wekelijks diensten werden gehouden, gingen de meesten uitsluitend naar de Portugese kerk.[3]

Mevrouw Passos is sterk betrokken geweest bij deze kerk en haar oprichting. Zij kwam in 1962 naar Nederland, een jaar na haar man. De behoefte aan een plek om je thuis te voelen, voedde haar wens om naar een kerk te gaan waar zij andere Portugezen kon ontmoeten en kon ‘bidden in de taal van je hart’. Zij besloot pater Van Houtert te helpen en zij ging de deuren langs om andere Portugezen aan te sporen naar de Portugese mis te komen. Over haar ervaringen in de begindagen van de Portugese kerk zei mevrouw Passos:

> In Haarlem ging ik naar de Nederlandse mis. Toen kregen wij rond 1964 een pastor die uit Brazilië kwam die onze eerste aalmoezenier is geworden, pater Van Houtert. Hij kwam wel eens per maand de mis bidden bij de zusters in de Zijlstraat en daar heb ik dus een beetje de leiding op mij gehaald om de Portugezen af te gaan om te vertellen dat op die dag een [Portugese, CL] mis zou gebeden worden(...). Dat was om de veertien dagen. De eerste zondag van de maand en de derde zondag van de maand hadden wij dus kerkdienst ergens in een geleende kerk. Soms was het hier, soms was het daar, waar er plaats was. Later, ik weet niet precies wanneer, kregen wij van de zusters van ‘De Voorzienigheid’ een kapel aan de Lauriergracht. Later kregen wij dus van hen een gymzaal die niet meer geschikt was om te gymmen, want het was te klein, die hebben wij dus als ruimte voor ons gekregen. Daar hebben wij ik denk iets van twintig jaar gezeten. Wij hebben sinds een jaar of dertien, veertien

> een eigen kerk kunnen krijgen. Daar hebben wij voor gezwoegd. Dus nu hebben wij onze eigen parochie. Dus nu zijn wij de eerste buitenlandse gemeenschap die een eigen parochie heeft.[4]



Afb. 13.2 Pater van Houtert, die voor missiewerk in Brazilië had gezeten, werd door de Haarlemse bisschop gevraagd missen in het Portugees te verzorgen voor gastarbeiders uit Portugal. Hier Pater van Houtert tussen een groep gelovigen in 1960.

De kapel aan de Zijlstraat was al snel geen geschikte plaats meer voor de Portugezen. Hij was te klein geworden door het groeiende aantal Portugezen en tevens ondervonden de zusters, zo zeiden zij, veel overlast door het getik van de naaldhakken van de Portugese dames die op de etage boven de vertrekken van de zusters rondliepen. Zuster Boomars wist haar overste over te halen om de kapel aan de Lauriergracht ter beschikking te stellen van de Portugezen, mits zij de verantwoording hierover droeg. Er is volgens zuster Boomars echter nooit iets vervelends voorgevallen.[5] In 1989 verwierven de Portugezen een eigen kerkgebouw aan de Jacob Catskade in Amsterdam.[6]

Vanaf 1994 heeft de Portugeessprekende parochie in Amsterdam tevens een officiële kerkrechtelijke status. Deze kerk kreeg de status van *missio cum cura animarum* (missie met zielzorg), ook wel quasi-parochie genoemd.[7] Hiermee werd deze parochie slechts gedeeltelijk gelijkgetrokken met de plaatselijke parochies. Het is opmerkelijk dat hoewel het al sinds 1969 mogelijk was om migrantenparochies op te richten, dit in Nederland lange tijd niet voorkwam. In 1990 werd de ongelijkwaardige juridische positie van de migrantengeloofsgemeenschappen aangekaart bij de Nederlandse bisschoppenconferentie door de Stichting Allochtonenpastoraat. In 1993 werd een nieuwe regeling in het leven geroepen, die het mogelijk maakte om een parochie of quasi-parochie op te richten voor een migrantengroep (Maaskant 2000, 49). Het bleef wel de bedoeling dat de Portugezen uiteindelijk integreerden in de Nederlandse parochie of, als zij zouden terugkeren naar Portugal, integreerden in de parochie van herkomst. Toch waren het eigen kerkgebouw en de officiële kerkrechtelijke status van quasi-parochie symbolen van de plek die de Portugeessprekende kerk had verworven in het culturele en religieuze leven in Nederland.

Pater van Houtert verzorgde in Amsterdam niet alleen de missen en de sacramenten, zoals de doop en de huwelijk, maar hielp ook met het vinden van huisvesting voor diegenen die pas in Nederland waren aangekomen, vertaalde belangrijke juridische stukken in het Portugees, hielp met doktersvoorschriften, assisteerde bij het afsluiten van verzekeringen, onderhield namens de Portugezen contacten met advocaten, notarissen en rechtbanken. Kortom, hij bood de Portugezen een veilige en herkenbare plaats waar zij zich als op een bastion konden terugtrekken. Daarnaast bood hij hulp en gaf hij advies bij het wennen aan het nieuwe leven in Nederland en de integratie in de Nederlandse samenleving. Hij werd geholpen door zuster Josina Boomars. Zij was zuster van de congregatie 'De Voorzienigheid' en vanwege missiewerkzaamheden in Brazilië sprak zij Portugees. Zuster Boomars zette zich vooral in voor problemen van de vrouwen en gaf 'sociale bijstand' op elk gebied met huisbezoeken en bezoeken aan ziekenhuizen (Van Houtert 1980). Na tien jaar aalmoezenier te zijn geweest voor de Portugese katholieken in Amsterdam, stopte pater van Houtert in 1974 met het pastorale werk.

In de jaren na de oprichting van de Amsterdamse parochie nam het aantal Portugese kerken in Nederland explosief toe. In Rotterdam, Den Haag, Haarlem, Zaandam en 's-Hertogenbosch ontstonden nieuwe kerken voor katholieke Portugezen. Vandaag de dag bestaan echter nog alleen de Amsterdamse, Rotterdamse en de Haagse parochie.

Een parochie in Den Haag

De tweede Portugeessprekende parochie werd in 1966 in Den Haag opgericht. De Portugeessprekende van Den Haag hebben geen kerkrechtelijke status als afzonderlijke parochie. Hun kerk in de Schilderswijk valt onder de (territoriale) Heilige Willibrordparochie, waar verschillende taalgemeenschappen in de Schilderswijk onder vallen, zoals de Surinaamse en Portugeessprekende gemeenschappen, Engelstalige en Franstalige Afrikaanse gemeenschappen en diverse Antilliaanse gebedsgroepen. In de kerken van deze parochie komen tevens twee Ghanese Pinkstergemeenten samen.[8] Deze gemeenschappen hebben vanwege het feit dat zij onder dezelfde parochie vallen veel contact met elkaar. De andere Portugeessprekende parochies staan meer op zichzelf. In Den Haag worden regelmatig activiteiten georganiseerd voor alle migrantengemeenschappen. Zo wordt er ieder jaar een gezamenlijke mis georganiseerd in februari of maart. Iedere gemeenschap heeft een eigen aandeel in deze mis en verzorgt dit dan in de eigen taal. Er is dan bijvoorbeeld een bijbellezing in het Spaans, een lied in het Nederlands en iedere gemeenschap heeft zijn eigen voorbede in de eigen taal. Volgens pastor Eijken voedt deze mis het gevoel van eenheid: het gevoel dat alle gemeenschappen, ondanks de verschillen in taal, tot dezelfde kerk behoren. Iedere gemeenschap kan na afloop van de mis in een kraam informatie geven over de eigen gemeenschap.

De katalysator van de oprichting van Portugeessprekende parochies: de geloofsbeleving

Wat lag ten grondslag aan het verlangen om een eigen parochie op te richten, die met zo veel verve werd verdedigd door de Portugezen en later door de Kaapverdianen? De verschillen in de geloofsbeleving tussen Portugese en Nederlandse katholieken enerzijds en Portugese en Kaapverdiaanse katholieken anderzijds waren dé grote katalysatoren van de oprichting van aparte parochies. Het is belangrijk stil te staan bij de verschillen in geloofsbeleving tussen deze groepen. Het was noch het geloof noch de taal die de mensen binnen een kerk bond, maar een abstract begrip als 'cultuurgebonden geloofsbeleving'.

Het verschil in geloofsbeleving tussen Portugezen en Nederlanders zorgde er voor dat de Portugezen de behoefte voelden een eigen kerk op te richten, waar de Portugese geloofsbeleving centraal zou staan. Kaapverdianen voelden eveneens sterk de behoefte om op hun eigen wijze hun geloof te belijden, ook als dat betekende dat zij afscheid moesten nemen van de Portugezen. In gesprekken met de Portugese en Kaapverdiaanse gelovigen komt naar voren dat zij vinden dat zij op een 'andere manier' geloven en op een andere manier invulling geven aan de mis.

Zuster Boomars typeerde het verschil tussen de geloofsbeleving van de Portugeessprekenden en de geloofsbeleving van de Nederlanders als volgt:

> Deze mensen, zowel uit Portugal, uit Brazilië of Angola en andere Portugeesprekend landen, leven nét even dieper vanuit hun geloof. Ik bedoel niet discussiërend of hoog gegrepen maar wél als mensen die hun geloof uitdragen naar de ander die mogelijk aandacht nodig heeft. Soms kan ik bewondering hebben als zij mij vertellen wat ze de afgelopen week hebben gedaan en waarom. Zelf ondervind ik, wat dat betreft, veel begrip maar ook bijstand als het nodig is.[9]

Het onderlinge contact en de onderlinge betrokkenheid zijn onder Portugeessprekenden belangrijk. In de Nederlandse kerk wordt een ieder-voor-zichmentaliteit geconstateerd. Hier bidt iedereen in zichzelf, met gevouwen handen en gesloten ogen. Ook bij begrafenissen blijven veel Nederlanders uiterlijk ongeroerd. De Portugeessprekende gemeenschap is meer extravert in het uiten van de gevoelens, waardoor zij zich niet altijd thuis heeft gevoeld binnen de Nederlandse kerk. Deze verschillen tussen de Nederlandse, Portugese en Afrikaanse (geloofs) cultuur zijn voor de Portugezen nog steeds belangrijk. Mevrouw Passos vertelde over het introverte karakter van het contact met Nederlanders in het leven van alledag: 'En wij zijn nogal zoenerig en lichamelijk contact is belangrijk(...). De Hollanders (...) ze gaven elkaar alleen een kale, kouwe hand' (Interview met mevr. Passos 2004). De afstandelijkheid van de Nederlanders had ook haar weerslag op het religieuze domein. De geloofsbeleving van de Nederlanders is individueler dan die van de Portugeessprekende gemeenschap. Zo werden nieuwe parochianen bijvoorbeeld niet voorgesteld

aan de kerkgangers; een feit dat met name Kaapverdiaanse en Angolese katholieken erg teleurstelde. De Afrikaanse Portugeessprekenden voelden zich in meerdere opzichten niet thuis in de Nederlandse kerk.

Kaapverdianen en Angolezen sloten zich veelal aan bij de Portugeessprekende kerk. Zij gaven hier de voorkeur aan boven de Nederlandse parochies. Judith Maaskant heeft onderzoek gedaan naar de geloofsbeleving van Afrikaanse katholieken en hun bezwaren om naar de Nederlandse kerk te gaan. De 21 Afrikaanse migranten die Maaskant voor haar onderzoek sprak, zijn verbaasd over de gang van zaken in een Nederlandse kerk. Niemand heet hen als nieuwkomer welkom, de diensten duren kort en zijn strak geregisseerd en na de eucharistie spoedt iedereen zich huiswaarts. Er worden weinig liederen gezongen en er wordt niet gedanst. Afrikaanse gelovigen willen het geloof gezamenlijk beleven met zang, dans en ontmoeting, ook buiten de zondagse vieringen (Maaskant 2000, 95-96). De Rotterdamse parochie komt tegemoet aan deze behoefte van de Kaapverdianen en de kleine groep Angolezen. Er worden veel activiteiten georganiseerd buiten de mis op zondag, waar veel parochianen op af komen. De samenzang van zelfgeschreven Creoolstalige liederen speelt een centrale rol in de Kaapverdiaanse missen.

Een Afrikaanse katholiek zei over hun missen: ‘Wij zijn hard, weet je wel, wij zingen hard, we dansen, bidden hardop. In Nederland hebben ze een andere manier van God prijzen’ (Maaskant 2000, 76). Een ander merkte op: ‘De Rooms katholieke kerk in Nederland mist spontaniteit. De kerk is kouder en rustiger. Het is hier allemaal strak geregeld, er is geen tijd om samen je gevoel te uiten’ (Maaskant 2000, 76). Een Angolees uit het onderzoek van Maaskant vertelde over zijn ervaringen met de Nederlandse kerk:

> De manier van denken, de manier van geloven, de manier waarop de mensen hier leven (...) Het geloof van ons allemaal is wel: Jezus is de Messias. Maar in het geloven is toch een verschil. In het Zuiden, ook van Europa, is het bidden sterker, de mensen voelen sterker. Maar in het Noorden, hier in Nederland zitten de mensen stil voorovergebogen. Of ze nou wel of niet iets voelen, ze zitten stil. Daarom zeggen veel Afrikanen, we gaan naar onze eigen plekken om op onze eigen manier te bidden. (Maaskant 2000, 75)

Pastor Stevens vertelde dat sommige Nederlanders na een begrafenis tegen elkaar zeggen: ‘Je hebt je goed ingehouden.’ Het (overmatig) tonen van emoties wordt door veel Nederlanders gezien als ongepast of een teken van zwakte. Bij Portugeessprekenden ligt dit in de regel anders. Bij Kaapverdiaanse begrafenissen worden emoties openlijk getoond en iedereen deelt in elkaars verdriet. Men komt dan samen om te huilen en te rouwen. De pastor moet de nabestaanden soms tegenhouden om in het graf te springen. Op begrafenissen komen niet alleen bekenden van de overledene. Puur het feit dat de overledene een Kaapverdiaan was, is een reden om naar de begrafenis te gaan en de familie steun te betuigen. Soms weet men dan niet eens hoe

de overledene heette.[10] De missen, begrafenissen, de huwelijken en de eerste heilige communie van de kinderen zijn hoogtijdagen in de katholieke kerk. De Kaapverdiaanse kerk is op deze dagen een ontmoetingsplek voor mensen die zich identificeren met de gemeenschap, ongeacht het feit of men een persoonlijke band heeft met de betrokkenen. Het is een plaats waarvan men weet dat men anderen van de gemeenschap kan treffen. Dit is al reden genoeg om naar deze kerk te gaan.[11] Het feit dat Nederlanders minder op elkaar betrokken zijn en minder vaak naar de kerk gaan, betekent voor veel Afrikanen dat de Nederlanders minder gelovig zijn dan zij. Bovendien zien zij dat er in Nederland nauwelijks een maatschappelijke en morele rol voor de kerk is weggelegd. Zij zien niet dat het geloof duidelijk in daden wordt omgezet (Maaskant 2000, 95-96). Dit is ook een bezwaar van de Portugezen en Brazilianen.[12]

Het elkaar ontmoeten is ook zeer belangrijk voor de Portugezen en Brazilianen. Dit heeft de continuïteit van de Portugeessprekende kerken gewaarborgd en integratie in de plaatselijke kerk verhinderd. Zuster Josina Boomars zegt over haar persoonlijke gevoelens bij de ontmoetingen:

> (...) vooral de ontmoetingen na de diensten zijn tot op vandaag héél fijn. Nu woont men meer uit elkaar en men is door de week in eigen werk en huis, goed bezet, maar de zondagen, na de dienst is het met een kop koffie weldadig. Ook hebben wij vanaf het begin zeer veel medewerking ervaren van de dames en heren. Er is een sterke band onderling, ook weet men dat, áls er problemen of vragen waren men altijd geholpen werd.[13]

De kerk heeft dus voor de Portugeessprekende migranten een belangrijke functie als instituut dat de onderlinge contacten en het gevoel van verbondenheid bevordert. De parochianen zijn hier erg op gericht: de mis op zondag heeft niet alleen een religieuze betekenis. Het is een gelegenheid om elkaar te ontmoeten en bij te praten.

Naast de ontmoetingsfunctie heeft de Portugeessprekende kerk in Rotterdam ook een belangrijke doorverwijsfunctie naar Nederlandse instanties. Veel Kaapverdianen weten niet de weg te vinden naar instanties, zoals het RIAGG, en zij weten niet altijd hun weg te vinden in het stelsel van de verzorgingsstaat, zegt pastor Stevens. De kerk speelt een bemiddelende rol. Als Kaapverdianen problemen hebben op het werk, in het huisgezin of op school, kunnen zij terecht bij een Kaapverdiaanse maatschappelijk werkster van de kerk. Pastor van Houtert heeft deze rol ook gespeeld voor de Portugese gastarbeiders. De kerk kan dan de brug leggen naar de Nederlandse hulpverleningsinstantie en kan deze instanties ook meer informatie verschaffen over de Kaapverdiaanse gemeenschap. Deze functie van de kerk wordt echter niet financieel gesteund.[14]

Het belangrijkste verschil tussen de Nederlandse en Portugese-Kaapverdiaanse geloofsbeleving is de individualistische en introverte beleving van de Nederlanders. Voor Portugezen en Kaapverdianen is het erg belangrijk elkaar te ontmoeten: na de



Afb. 13.3 In Den Haag zijn er twee groepen Portugeessprekenden: Portugezen en Brazilianen. De Portugezen richtten zich bij het bidden tot Onze Lieve Vrouwe van Fátima en de Brazilianen tot Onze Lieve Vrouwe van Aparecida. In tegenstelling tot bij de Rotterdamse parochie worden hier deze twee beelden op zondag naast elkaar gezet. De pastor probeert zo te benadrukken dat het gaat om dezelfde Maria, ongeacht waar zij is verschenen.

mis wordt er lang nagepraat en nieuwe gelovigen worden voorgesteld. Zij hebben het gevoel in de Nederlandse kerken snel in de anonimiteit te verdwijnen. De Kaapverdianen zijn nog extraverter dan de Portugezen en benadrukken het samen zingen en dansen.

Deze verschillen overstijgen de overeenkomsten in geloof en taal en zijn de belangrijkste oorzaken gebleken voor de oprichting van de Portugeessprekende en later de Kaapverdiaanse kerk. De verschillen tussen de Portugezen en Kaapverdianen bleken in Rotterdam zo groot, dat het tot een breuk kwam. De Kaapverdianen gingen in Rotterdam alleen verder.

Kaapverdianen en de Portugeessprekende parochie

Hoe kwam het tot een breuk? Welke sluimerende gevoelens waren al lang aanwezig voordat het tot een climax kwam in de symbolische daad van het verwisselen van de beelden?

Ongeveer negentig procent van de Kaapverdianen is katholiek en de katholieke kerk is daarmee een belangrijk religieus en sociaal brandpunt voor deze gemeenschap. Hoewel enerzijds de katholieke kerk geassocieerd werd met de Portugese koloniale overheersing omdat de kerk een bondgenoot was van de Portugezen, is er

anderzijds onder de Kaapverdianen de behoefte om hun geloof te belijden binnen de Portugeessprekende kerken (Strooij 1998, 270). Zij gingen vrijwel allemaal naar de mis in de Portugeessprekende parochie in Rotterdam. In eerste instantie was deze Portugese parochie bedoeld voor de Portugese gastarbeiders in de jaren zestig. Maar met het toenemende aantal Kaapverdianen is de aandacht binnen deze parochie verschoven van de Portugezen naar de Kaapverdianen. Minder dan twintig procent van de parochianen is nu nog Portugees.

Terwijl de Nederlandse kerk een teruglopend ledenaantal heeft, kan de Kaapverdiaanse kerk op de zondagmis en bij andere activiteiten rekenen op ongeveer 700 à 800 bezoekers. Bij grote religieuze feesten, begrafenissen en hoogtepunten als de doop en het huwelijk, zijn er zo veel bezoekers dat er een intern televisiecircuit nodig is om alle aanwezigen in aangrenzende ruimten de viering te kunnen laten meebeleven. Door de grote betrokkenheid van de Kaapverdianen bij de kerk heeft deze parochie de naam ‘het elfde eiland van Kaap Verdië’ gekregen (Strooij 1996, 102).

De kerk staat in de wijk Delfshaven, waar ook de meeste Kaapverdianen wonen. Opmerkelijk is dat voor culturele activiteiten de meeste Kaapverdianen niet de Maas oversteken. De meeste culturele activiteiten van Kaapverdianen vinden plaats in Delfshaven. De ouderen in andere wijken steken de rivier niet over om activiteiten in Delfshaven bij te wonen. Hoewel het, fysiek gezien, niet moeilijk zou moeten zijn om via een brug aan de andere kant van de rivier te komen, blijkt de rivier in de praktijk een psychologische barrière te vormen. De kerk in de Korfmakersstraat bereikt opvallend genoeg wel Kaapverdianen uit de gehele stad. De (letterlijke) waterscheiding lijkt hier geen rol te spelen (De Gruyter 2003, 19). Hiermee wordt nogmaals bewezen dat de Portugeessprekende parochie een categoriale parochie is. De kerk wordt gevormd door de mensen die er samenkomen en zich met elkaar verbonden voelen; de wijk waarin zij wonen (territorialiteit) speelt daarbij geen rol.

De parochie zet zich actief in voor het religieus en sociaal welzijn van de Kaapverdiaanse parochianen. De kerk heeft een groot draagvlak voor haar activiteiten, mede omdat zij Kaapverdianen uit heel de stad trekt. Zo is er een vrouwenvereniging, een muziekschool, een naaiclubje voor kinderen, een jongerenclub die zich bezig houdt met Kaapverdiaanse muziek en literatuur en een scoutingclub. Tevens zijn er parochianen die mensen bezoeken in de gevangenis en er is één parochiaan die aids-patiënten begeleidt.[15] Er is een Kaapverdiaanse maatschappelijk werker aangesteld om persoonlijke en doelgerichte hulp te geven aan Kaapverdianen die het moeilijk hebben. De kerk verzorgt ook een opvanghuis voor bedreigde en mishandelde kaapverdiaanse vrouwen.

De Portugezen hebben in het begin veel bezwaar gemaakt tegen de toegenomen Kaapverdiaanse invloeden binnen de Portugeessprekende kerk; in de ogen van de Portugezen hún kerk. Het gebruik van het Creools in de mis was voor veel Portugezen een verandering waar zij niet mee konden leven. Er lijken echter binnen de Rotterdamse parochie meerdere factoren een rol te spelen die de scheiding te weeg heb-

ben gebracht tussen Kaapverdianen en Portugezen. De talen spelen een grote rol maar ook de verschillen in de invulling van de missen.

Het verruilen van de beelden van Onze Lieve Vrouwe van Fátima en Onze Lieve Vrouwe van de Vrede, waarmee dit artikel begon, was voor de Portugezen de druppel die de emmer deed overlopen. Veel Portugezen hebben de Portugeessprekende kerk hierdoor verlaten om aansluiting te zoeken bij de Nederlandse kerken in de omgeving. Voor hen was het verschil tussen de Portugese geloofsbeleving en die van de Kaapverdianen - binnen de Portugeessprekende kerk - te groot geworden. De Portugeessprekende parochie was steeds 'Creoolser' geworden, zowel in de geloofsbeleving als de taal en de cultuuruitingen. Door een toenemend gebruik van het Creools onder de leken viel de factor 'taal', die zo lang de Portugeessprekenden dichter tot elkaar had gebracht binnen de kerk, weg. In een Nederlandse omgeving was de gemeenschappelijke taal een bindend element geweest binnen de Rotterdamse parochie.

Als we de Haagse parochie vergelijken met de Rotterdamse parochie wordt duidelijk waarom er in Rotterdam wel een scheiding tussen twee nationaliteiten heeft plaatsgevonden en in Den Haag niet. Hoewel ook de parochie in Den Haag twee groepen Portugeessprekenden kent, namelijk Portugezen en Brazilianen, heeft dit hier nooit tot grote spanningen geleid. De Portugezen richtten zich bij het bidden tot Onze Lieve Vrouwe van Fátima en de Brazilianen tot Onze Lieve Vrouwe van Aparecida. In tegenstelling tot bij de Rotterdamse parochie worden hier deze twee beelden op zondag naast elkaar gezet. De pastor probeert zo te benadrukken dat het gaat om dezelfde Maria, ongeacht waar zij is verschenen. Echter, de nadruk van de parochie ligt nog steeds op de Portugezen, aangezien zij de meerderheid vormen. Het lijkt of de verschillende posities van de Kaapverdiaanse en de Braziliaanse gemeenschap vooral gebaseerd zijn op de Afrikaanse oriëntatie van de Kaapverdianen, zowel in de taal als de geloofsbeleving (Maaskant 2000, 95-95). Dit verwondert veel Afrikanen omdat de Europeanen de brengers van het geloof zijn geweest. Nu zijn in de ogen van de Afrikanen de Europeanen diegenen aan wie zij het geloof moeten brengen (Ter Haar 1998, 167). Hoe groot de invloed van de Afrikaanse katholieken op de Nederlandse geloofsbeleving eigenlijk is, valt buiten het aandachtsveld van dit hoofdstuk. Belangrijker in dit kader is de invloed van de Kaapverdiaanse parochie op de bestuursstructuur van de Nederlandse katholieke kerk.

Het gebruik van het Creools tijdens de mis - in de ogen van de Portugezen een slecht dialect van het Portugees -, het zingen en dansen in de kerk en de verering van Onze Lieve Vrouwe van de Vrede gingen niet meer samen met de geloofsbeleving van de Portugezen. De Kaapverdianen vonden dat zij in hun recht stonden om Kaapverdiaanse missen te houden vanwege hun numerieke overwicht. Met steun van de pastor en de grote meerderheid van de parochianen stond de Kaapverdiaanse geloofsbeleving voortaan centraal in de Rotterdamse missen.

Tot 1991 gingen Portugezen en Kaapverdianen samen op bedevaart naar Heiloo, hét grote jaarlijks terugkerende hoogtepunt van de Portugeessprekende katholieke



Afb. 13.4 De veranderingen binnen de Portugeessprekende kerk in Rotterdam leidde ook tot een verandering in de staf. Tussen foto 13.2 en deze foto zijn 45 jaar verstreken.



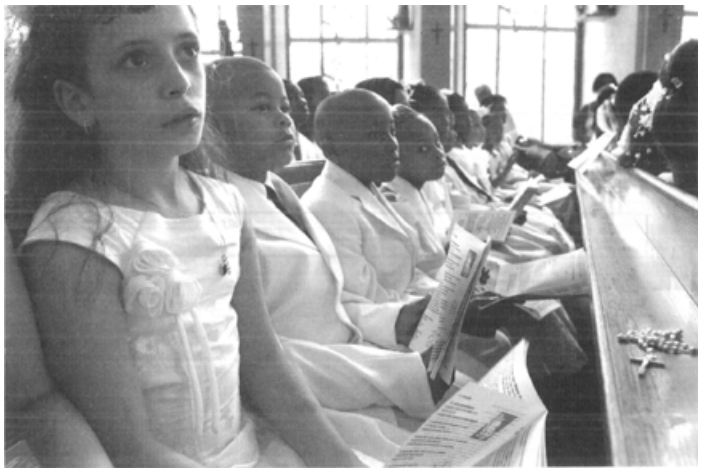
Afb. 13.5 De Witte Madonna op haar nieuwe plaats in de kerk.



Afb. 13.6 Terwijl er wordt voorgezongen kunnen wij een indruk geven van de nieuwe verhoudingen tussen de twee madonnabeelden. Uiterst rechts het witporseleinen beeld, links het ebbenhouten beeld. Eerste communie, juni 2005.



Afb. 13.7 De communicanten komen binnen. De spanning van het moment is nog precies hetzelfde als vroeger.



Afb. 13.8 In geconcentreerde afwachting.



Afb. 13.9 De eerste communie.

gemeenschap. Echter, ook tijdens de bedevaart waren de verschillen in geloofsbeleving te groot geworden. De Kaapverdianen besloten afzonderlijk van de Portugezen op bedevaart te gaan.

De bedevaart

In 1980 vroeg de Portugese gemeenschap aan pastor Simon van Niel, pastor van de Amsterdamse parochie, of er een romaria - een bedevaart - gehouden kon worden. Eerst werd er gedacht aan een processie door de straten van Amsterdam. Dat bleek niet mogelijk en het oog viel op het processiepark in Heiloo. Heiloo was een plaats waar naast de processie ook niet-religieuze activiteiten konden worden gehouden, zoals dat hoort bij een Portugees-Braziliaanse romaria. Deze bedevaart was ter ere van de Mariaverschijning in Fátima, de beschermheilige van Portugal en de Portugeessprekende kerk in Amsterdam. Tot het moment van de splitsing kwam, deden er 1200 Portugezen en Kaapverdianen mee aan de bedevaart (Margry 1997, 455).

De bedevaart van de Portugezen en de Kaapverdianen is een bijzonder fenomeen: zij gaan op bedevaart naar Fátima of Kaap Verdië, zonder Nederland te verlaten. Aangezien het voor de meeste Portugezen niet mogelijk is om daadwerkelijk naar het bedevaartsoord in Fátima in Portugal te gaan, is het bedevaartsoord in Heiloo een substituut-heiligdom. In Heiloo wordt herdacht dat Maria te Fátima - Onze Lieve Vrouwe van Fátima - is verschenen aan drie herderskinderen. Dit bedevaartsoord is niet exclusief voor Portugezen; ook Nederlandse bedevaartgangers gaan naar Heiloo ter ere van Onze Lieve Vrouwe ter Nood, en katholieke migranten uit Bosnië-Herzegovina zien Heiloo als een filiaalheiligdom voor Onze Lieve Vrouwe van Medjugorje (Margry 1997, 456-464).

De bedevaart heeft altijd een aantal vaste activiteiten. Allereerst houdt men een processie over het terrein, gevolgd door een mis. Na het religieuze gedeelte is er een picknick waar men kan bijpraten, waar Portugese muziek wordt gespeeld en volksdansgroepen optredens verzorgen (Interview met mevr. Passos 2004; Margry 1997, 455-456). De bedevaart is een goede mogelijkheid om elkaar weer te zien en om ‘jezelf te kunnen zijn’ met Portugezen onder elkaar.

In 1991 werd na een periode van strubbelingen de beslissing genomen dat de Kaapverdianen en Portugezen niet meer samen op bedevaart zouden gaan. De meningen over de invulling van de bedevaart waren te zeer uiteengelopen. Voor de Kaapverdianen was het Milagrosa-aspect, de wonderbaarlijke genezingen, tijdens de bedevaart veel belangrijker. Daarnaast waren nationale muziek, dans en gerechten erg belangrijk tijdens de bedevaartspicknick.

De Kaapverdianen gingen voortaan naar Scherpenheuvel in België. Op Hemelvaartsdag in 1995 keerden de Kaapverdianen nog wel even terug naar Heiloo, met duizend deelnemers en hun eigen beeld (Margry 1997, 455). Dit was echter van korte duur. De Rotterdamse Portugezen gaan wel samen met de Amsterdamse parochia-

nen op bedevaart naar Heiloo. De reden dat de Kaapverdianen niet op een ander tijdstip naar Heiloo gaan, is dat het terrein en de kapel van Onze Lieve Vrouwe ter Nood in Heiloo te klein zijn voor het aantal Kaapverdianen dat deelneemt aan de bedevaart. Het bedevaartsoord in Scherpenheuvel is een zeer groot complex dat door grote groepen gereserveerd wordt, zoals de Kaapverdianen. Er gingen in 2004 zeventien bussen met Kaapverdiaanse belangstellenden mee naar het bedevaartsoord in Scherpenheuvel. In feite zou er in Scherpenheuvel ook ruimte zijn voor de Portugese bedevaartgangers, maar zij blijven afzonderlijk op bedevaart gaan van de Kaapverdianen.

De Brazilianen gaan in oktober ook apart van de Portugezen op bedevaart. Op die dag wordt op het binnenplein achter de kerk in de Haagse Schilderswijk een processie gehouden, ter ere van Onze Lieve Vrouwe van Aparecida. Na de processie en de mis is er een picknick met Braziliaanse hapjes. In 2003 trok deze bedevaart ongeveer tweehonderd Braziliaanse gelovigen uit heel Nederland. De pastor van de Portugeessprekende gemeenschap in Den Haag publiceert ieder jaar een aankondiging in een tijdschrift voor Brazilianen in Nederland.[16]

Aangezien de bedevaart slechts een maal per jaar wordt gehouden, heeft de gescheiden bedevaart van de Portugezen en de Brazilianen niet tot een complete scheuring geleid tussen de groepen geleid. De aparte bedevaart van de Kaapverdiaanse gelovigen was daarentegen een gevolg van de wrijving tussen de verschillende geloofsbelevingen, die al jaren tijdens de zondagmissen waren opgemerkt. Bij de hoofdzakelijk Kaapverdiaanse parochie die hierdoor ontstond, hoort een Kaapverdiaanse bedevaart. Voor alledrie de groepen geldt dat de bedevaart een belangrijke uiting is van de eigen geloofsbeleving, die zij afzetten tegen de geloofsbeleving van ‘de ander’: hetzij Nederlanders, hetzij Portugezen. Centraal bij de bedevaart staan daarom de ontmoeting van gelijkgestemden en de nationale culturele activiteiten (zoals nationale zang, dans en gerechten). Deze bedevaarten zijn het symbolische instrument geworden waarmee een eigen plek wordt geclaimd binnen het religieuze en culturele leven van zowel de Nederlandse als de Portugeessprekende kerk.

Besluit

De Nederlandse katholieke kerk - en vooral de bestuursstructuur binnen de kerkprovincie Nederland - is sinds de jaren zestig drastisch veranderd. Dit heeft voor een groot deel te maken gehad met de komst van de migranten in deze periode. De katholieke kerk stapte in 1969 af van het idee dat parochies alleen een geografisch afgebakend gebied konden zijn en stond migrantenkerken toe op basis van taal. Dit betekende een omslag in het beleid van de rooms-katholieke kerk. De kerk had altijd uitgedragen dat het katholieke geloof de eenheid onder de gelovigen garandeerde. Echter, verschillen in taal en geloofsbeleving bleken in de praktijk door de komst van de migranten belangrijker dan de eenheid op basis van geloof. Uit angst

voor geloofsafval erkende de rooms-katholieke kerk het belang van de taal en de geloofsbeleving voor migrantengroepen.

De verschillen in geloofsbeleving tussen de Nederlandse katholieken en de Portugeessprekende gelovigen - zoals de nadruk op zang en dans, het in het openbaar uiten van gevoelens, het contact na en buiten de mis - waren de belangrijkste factoren om een eigen Portugeessprekende parochie op te richten. De kerk deed een concessie om de eenheid binnen de kerk te behouden maar het gevolg was een gedeelde kerk. De veranderingen in de Nederlandse samenleving - als gevolg van de koerswijziging van het Vaticaan - hadden eigen kerken mogelijk gemaakt, maar deze veranderingen kregen een geheel eigen dynamiek.

De Portugeessprekende parochie in Rotterdam raakte verdeeld in een Portugese en een Kaapverdiaanse groep. Er ontstond frictie tussen mensen die zowel hetzelfde geloof hadden als dezelfde taal spraken. De Kaapverdianen hadden - door hun getalsmatige overwicht - een grote invloed gekregen op de invulling van de mis en de rituelen die daarmee verbonden zijn. De Portugese gemeenschap binnen deze parochie maakte bezwaar tegen de Creoolse invloeden in de mis, maar kon ze niet tegenhouden. De Portugezen wilden hier geen deel meer van uit maken. Het gevolg was een ‘afgesplitste’ Kaapverdiaanse kerk en dus een gedeelde Portugeessprekende kerk. De belangrijkste katalysator voor de oprichting van een eigen kerk was wederom de geloofsbeleving. De geloofsbelevingen van de Kaapverdianen en van de Portugezen waren te verschillend.

De katholieke kerk is niet alleen in Nederland maar in alle immigratielanden veranderd door de oprichting van migrantenkerken. De koerswijziging in het beleid van de Nederlandse kerk had de Portugeessprekende parochies mogelijk gemaakt; een koerswijziging die zonder deze migranten nooit was ontstaan.

Charlotte Laarman

Eindnoten:

1 Interview met pastor Stevens, 2004.
2 Interview met pastor Stevens, 2004.
3 Vragenlijst ingevuld door zuster Boomars, 2004.
4 Interview met mevrouw Passos, 2004.
5 Vragenlijst ingevuld door zuster Boomars, 2004.
6 Convite 1964-1989, (Archief bisdom Haarlem) Stichting Vreemdelingenpastoraat Portugeestaligen.
7 Decreet tot oprichting van de Allochtonenmissie de Nossa Senhora de Fatima van de Portugeessprekende gemeenschap met als zetel Amsterdam (Archief bisdom Haarlem).
8 Interview met pastor Eijken, 2004.
9 Vragenlijst ingevuld door zuster Boomars, 2004.
10 Interview met pastor Stevens, 2004.
11 Interview met pastor Stevens, 2004.
12 Vragenlijst ingevuld door zuster Boomars, 2004.
13 Vragenlijst ingevuld door zuster Boomars, 2004.
14 Interview met pastor Stevens, 2004.
15 Interview met pastor Stevens, 2004.
16 Interview met pastor Eijken, 2004.

Ghanese pinkstergemeenten en kosmopolitische identiteiten in Nederland[1]

14. De wereld

In veel recente literatuur over de multiculturele samenleving wordt cultuur en daarmee cultureel verschil als een probleem gedefinieerd (Schnabel 2000; Entzinger 2002; Gowricharn 2002). Het feit dat migrantengroepen in toenemende mate door moderne transport- en communicatiemiddelen intensieve contacten onderhouden met hun land van herkomst, zou integratie in de weg staan (Amersfoort 2001; Gowricharn 2004). Er zijn twee problemen met deze opvattingen over cultuur en transnationalisme. Ten eerste lijkt het, voorbijgaand aan inzichten uit de moderne culturele antropologie, alsof de term cultuur niet naar overeenkomsten en gedeelde opvattingen tussen verschillende groepen kan verwijzen (Appadurai 1996). De hedendaagse antropologie is echter een geheel andere weg ingeslagen waar het de studie van culturele verschillen betreft, ondanks het feit dat zij zelf debet is geweest aan een begrip van cultuur alsof het hier om onveranderbare wezenskenmerken van bevolkingsgroepen zou gaan (Gupta en Ferguson 1992; Van Binsbergen 1999). De wereld wordt niet langer gezien als een lappendeken van onderscheiden culturen met onoverbrugbare verschillen (Hannerz 1996, Gupta en Ferguson 1997). Recentelijk heeft de gedachte postgevat dat door globalisering, migratie en de moderne media op talloze plaatsen in de wereld mensen culturele elementen met elkaar kunnen delen zonder dat zij daarvoor ooit op één geografische locatie met elkaar in contact zijn geweest. Culturen zijn als het ware iets losser komen te staan van de geografische lappendeken. Dit roept de vraag op hoe mensen identiteiten en oriëntaties met elkaar verenigen, of van elkaar scheiden.

In de tweede plaats staat deze visie een beter begrip in de weg van de transnationale relaties van migrantengroepen en de manier waarop deze verbanden culturele continuïteit kunnen versterken of veranderen (Vertovec 2001; Mazzucato et. al. 2004). Enerzijds gaat het om de wijze waarop bevolkingsgroepen zelf in het proces van migratie culturele overeenkomsten en verschillen creëren, en de wijze waarop zij daar in interactie met andere groepen in de samenleving gebruik van maken. In

deze bijdrage wil ik nagaan hoe migranten afkomstig uit Ghana in Nederland interacteren met de Nederlandse samenleving. In zekere zin blijken deze migranten uit Ghana ‘de’ Nederlandse samenleving een spiegel voor te houden waar het gaat om het leggen van sociale verbanden en het construeren van een plaats voor zichzelf in het Nederlandse bestel. Met andere woorden, de vraag is of de migrant wellicht over dusdanige culturele en kosmopolitische bagage beschikt dat ook de Nederlandse samenleving als ‘parochiaal’ wordt ervaren. Dit zou met zich mee kunnen brengen dat de culturele oriëntatie van Ghanese migranten niet op Nederland is gericht, maar op interactie met grensoverschrijdende, en zoals ik wil aantonen, transnationale netwerken. Nederland is in dat opzicht slechts een van de steunpunten in die transnationale oriëntatie van Ghanese migranten en daarom is van een nadrukkelijk streven naar interactie met de Nederlandse samenleving niet altijd sprake (Van Dijk 2003a en 2003b).

Anderzijds kunnen migrantengroepen in hun transnationale relaties ook een kritische houding aannemen ten opzichte van hun ‘broncultuur’ en deze daarom niet zonder meer in de diaspora willen continueren. In de Ghanese migrantengemeenschap spelen in het bijzonder kerken van een bepaalde christelijke signatuur een belangrijke rol in een kritische oriëntatie op de eigen culturele achtergrond (Van Dijk 2000 en 2001a). Het gaat hierbij om kerken die een vorm van charismatisch Afrikaans christendom vertegenwoordigen dat in Nederlandse termen als pinkstergeloof kan worden aangemerkt. Er zijn binnen de Ghanese gemeenschap tientallen pinksterkerken ontstaan, waarvan de meeste te vinden zijn in Amsterdam-Zuidoost. Alhoewel er veel over de specifieke kenmerken van dit pinkstergeloof te zeggen valt, is in het kader van deze bijdrage de vraag van belang waarom juist deze kerken zo'n belangrijke plaats innemen in het opbouwen van een transnationale zo niet transculturele oriëntatie. Welke gevolgen heeft dit voor de culturele tradities en de interactie met andere groepen in de samenleving? Het is bijvoorbeeld opmerkelijk dat er maar weinig verbanden tot stand zijn gebracht tussen deze Ghanese kerken - en daarmee de Ghanese gemeenschap - en andere religieuze groeperingen in Nederland. Tegelijkertijd wil ik in deze bijdrage betogen dat deze geringe interactie niet voortkomt uit het streven om eigen culturele tradities vast te houden of nieuw leven in te blazen, maar voor een belangrijk deel toe te schrijven is aan de omarming van een zeer internationaal georiënteerde, populaire en moderne vorm van Afrikaans christendom. Het is in het bijzonder deze religieuze vorm die een transnationaal kader schept waarbinnen een eigen culturele dynamiek naar voren komt, die noch volledig ‘Ghanees’ is, noch volledig ‘Nederlands’, maar die vooral voldoet aan de verwachtingen die een middenklasse daaraan stelt. Al in Ghana hebben deze kerken zich met een opkomende middenklasse ideologisch verbonden, en de transnationale aspiraties van deze sociaal-economische groep blijken ook in de migratie naar Nederland van doorslaggevende betekenis te zijn voor het begrijpen van de populariteit van deze kerken in de migrantengemeenschap van Ghanezen.

Ghanese migratie naar Nederland

De migratie van Ghanezen naar Nederland begon in de eerste helft van de jaren tachtig. Voor 1980 kwamen min of meer incidenteel Ghanezen naar Europa en Nederland, bijvoorbeeld als politiek vluchteling als gevolg van de snel wisselende regimes in Ghana. De migratie nam na 1980 een grote vlucht toen vele Ghanezen gedwongen werden Nigeria te verlaten. Vanaf 1970, na de val van het bewind van de eerste president van Ghana, Kwame Nkrumah, in 1966 en de daaropvolgende wisselende democratische en militaire regimes, raakte de economie van Ghana in het slop. De machtsovername in 1981 door legerofficier J. Rawlings, die daarna het land 25 jaar zou regeren, maakte aan de economische verslechtering geen eind. Veel geschoolde Ghanezen zochten al in de jaren daarvoor een beter heenkomen, eerst in de West-Afrikaanse regio - in het bijzonder in Nigeria -, maar toen daar de mogelijkheden door xenofobe sentimenten sterk werden beperkt, trokken zij naar Europa. In de prekoloniale en koloniale periode kende het huidige Ghana politieke en handelsrelaties met diverse Europese mogendheden. De emigratie richtte zich dan ook op de landen die daar een bijzondere rol in hadden gespeeld, met name Duitsland, Engeland en Nederland. Reeds in het midden van de jaren negentig werd geschat dat ongeveer twaalf procent van de totale Ghanese bevolking was geëmigreerd (Peil 1995). Behalve dat dit aantal in de jaren daarna nog zou oplopen, betekende dit dat de bijdrage die migranten aan de economie van Ghana konden leveren, vooral door het sturen van geld, van cruciale betekenis werd voor de ontwikkeling van het land (*remittances* vormen de derde pijler van het nationaal inkomen, na cacao en goud, Arhinful 2001).

Ook in Nederland vestigden zich steeds grotere aantallen Ghanese migranten. Deze migranten trokken vooral naar de grote steden, in het bijzonder Amsterdam, waar de kansen op laag geschoold of illegaal werk het grootst waren (Nimako 2000; Kraan 2001; Van Lotringen en Jorissen 2001). Een deel van de migranten kwam in Den Haag terecht. Het antropologisch onderzoek dat ik in de Haagse gemeenschap verrichtte in de periode van 1998 tot 2000 toonde overigens aan dat de maatschappelijke positie van de gemeenschappen in Amsterdam en Den Haag niet veel van elkaar verschilde. De totale Ghanese migrantengemeenschap groeide uit tot naar schatting 40.000 personen, waarvan ongeveer de helft niet over de juiste papieren beschikte om in Nederland te wonen en te werken. Begin jaren negentig werd de gemeenschap onderwerp van toenemende aandacht van Nederlandse autoriteiten, onder meer vanwege deze illegaliteit. Er vond een aanscherping van beleid plaats en ook kwamen er verschillende politieonderzoeken op gang naar de omvang en aard van de Ghanese migratie. De zorg van de autoriteiten omtrent het illegale verblijf van Ghanezen werd nog eens versterkt door de Bijlmerramp in oktober 1992. Het bleef lange tijd onduidelijk hoeveel Ghanese migranten hierbij waren omgekomen. Deze toenemende, maar niet altijd positieve aandacht voor de Ghanese gemeenschap, mondde uit in de zogenaamde ‘Probleemlandencirculaire’ van 1996. Daarin

stond Ghana bovenaan in een lijst van vijf landen die problemen veroorzaakten over de vaststelling van de juistheid van identiteitsdocumenten.[2] De circulaire had tot gevolg dat het vanaf dat jaar voor Ghanezen aanzienlijk moeilijker werd om Nederland als bestemmingsland te kiezen en zich hier te vestigen.

Inmiddels groeit de Ghanese gemeenschap meer door geboorte dan door immigratie (Nimako 2000, 20). Behalve door de selectieve en stringente overheidsmaatregelen, die immigratie effectief indammen, is dit het gevolg van de leeftijdsopbouw van de gemeenschap. Het gaat bij de migratie in de jaren tachtig en negentig vooral om jonge mannen en vrouwen voor wie het binnen het kader van de familie in Ghana als een belangrijke stap in het leven wordt gezien om 'achter het maïs' te kijken. Families hechten er grote waarde aan dat jonge mannen en vrouwen zich aan een wijdere wereld blootstellen en verwachten ook dat vertrek naar het buitenland de economische situatie van de familie ten goede zal komen. Deze vele jonge mannen en vrouwen, die als twintigers aan het avontuur beginnen om het in Europa 'te maken', zijn vaak na enkele jaren in de diaspora toe aan het leggen van relaties en het krijgen van kinderen. Alhoewel het bestek van deze bijdrage het niet toelaat om op alle aspecten van huwelijkssluiting en dergelijke in te gaan, is het belangrijk om op te merken dat het bij deze relaties soms om meerdere vormen tegelijk gaat (Van Dijk 2002b en 2004b). Een van de meest voorkomende manieren om als immigrant in Nederland relatief snel een verblijfstatus te krijgen is huwelijkssluiting met iemand die Nederlands burger is. Terwijl het in sommige gevallen om huwelijkssluiting gaat voor een bestendige relatie, is er in andere gevallen sprake van het sluiten van contracthuwelijken. Dit is een situatie die niet alleen voor de Ghanese migranten in toenemende mate gaat gelden maar voor andere migrantengroepen eveneens, hetgeen er uiteindelijk toe leidde dat de overheid in 1994 een wet ter voorkoming van schijnhuwelijken heeft ingevoerd.[3] Daarnaast kunnen de Ghanese migranten ook relaties hebben met partners in Ghana, zodat na afloop van een minimale periode die aan het huwelijk met een Nederlander verbonden is, alvorens verblijf in Nederland is toegestaan, deze partners naar Nederland kunnen worden gehaald.

Er was tot aan het midden van jaren negentig in dit proces van vestiging één specifieke groep in de Nederlandse samenleving waarmee de Ghanese gemeenschap zich verbonden voelde: de Surinamers. Surinamers waren al in Nederland voordat de massale emigratie van Ghanezen begon. Aan het begin van de jaren tachtig woonden er in de grote steden van Nederland grote groepen Surinamers met een Nederlands staatsburgerschap. Met name de Afro-Amerikaanse of Creoolse Surinamers vertonen in taal en cultuur grote overeenkomsten met de uit West-Afrika afkomstige migranten (Vrij 2002; Stipriaan 1994; Thoden van Velzen en Van Wetering 2004). Zoals Pakosie (2002) aantoont is bijvoorbeeld het vocabulaire van Twi sprekende Ghanezen op veel punten vergelijkbaar met dat van de Afro-Surinamers. Ook volksverhalen, zoals die over de wijze spin Anansi, worden door beide bevolkingsgroepen gedeeld. Voor Ghanezen was dat in de beginjaren in Nederland een verrassende ontdekking, omdat er weinig bekend is bij het Ghanese publiek over de

rol die Nederland en Nederlandse West-Indische koloniën gespeeld hebben in de slavenhandel. In Ghana bestaat er onder de geschoolde elite wel belangstelling voor de slavenhandel vanuit een politiek geïnspireerd cultuurhistorisch besef dat in losse termen als pan-Afrikanisme kan worden aangeduid, maar dit gedachtegoed wordt maar in geringe mate gedeeld door juist de lagere middenklasse van waaruit zoveel migranten afkomstig zijn. Vestiging in dezelfde locatie (Amsterdam-Bijlmer, Den Haag-Zuidoost) bracht ook contact met zich mee tussen de twee bevolkingsgroepen, niet alleen als buurtgenoten maar ook als deelnemers in buurtorganisaties, kerken, sport en andere vormen van verenigingsleven. Voor sommige Ghanezen die op zoek waren naar partners voor het aangaan van (contract)huwelijken, vormden de Afro-Surinamers ook een groep waarmee relaties gelegd konden worden. Daarnaast konden contacten met Surinamers een rol spelen in het toegang krijgen tot bepaalde, laag betaalde, sectoren van de arbeidsmarkt.

Toch wordt er gaandeweg door de Ghanezen meer en meer neergekeken op de Surinamers en kan niet gesteld worden dat uiteindelijk deze afhankelijke relatie tot voortdurende innige contacten heeft geleid. In mijn eigen veldwerkervaringen in Den Haag werd de afstand zelfs zo sterk dat Ghanese ouders hun opgroeiende kinderen ervoor waarschuwden zich niet ‘als Surinamers’ te kleden en voorzichtig te zijn met Surinaamse vriendschappen. Een van de redenen hiervoor is, in mijn ogen, dat veel Ghanezen hoog inzetten op sociale mobiliteit, snel in status, aanzien en maatschappelijke positie willen stijgen en van de Afro-Surinamers de indruk hebben dat zij sociale mobiliteit als minder belangrijk ervaren.

In eerste instantie vinden Ghanezen banen in sectoren waar het werk vies, zwaar en onregelmatig wordt gevonden, zoals in de vlees- en visverwerkende nijverheid, de kassentuinbouw of in de schoonmaakbranche. Niet zelden worden zij gecontracteerd door clandestien opererende koppelbazen of ‘uitzendbureaus’ waarbij zij, zoals in Den Haag veel gebeurde, in kleine busjes vanaf Station Hollands Spoor naar diverse locaties in de omgeving worden gebracht om daar in de tuinbouw tomaten of paprika te plukken.

Er ontwikkelen zich echter gaandeweg binnen de Ghanese gemeenschap manieren om aan huisvesting en werk te komen en om het hoofd te bieden aan de maatregelen die de overheid neemt om de toevloed aan illegale arbeid een halt toe te roepen. Deze maatregelen variëren van de invoering van het sociaal-fiscaal nummer tot en met de Koppelingswet die de overheid in staat stelt om arbeid, inkomen en woonplaats van de Nederlandse burger te controleren. Ofschoon er deportaties van Ghanezen plaatsvinden, terug naar Ghana, blijft de gemeenschap groeien en vindt er een zekere welvaartsstijging plaats. Zo valt in Den Haag te constateren dat Ghanese gezinnen uit Zuidoost wegtrekken naar andere wijken in de stad, onder meer rond het Hobbemaplein waar stadsvernieuwingsprojecten zijn uitgevoerd. Eén van de aspecten van het leven in de Ghanese gemeenschap waaraan deze positieverbetering is tot te schrijven kan gekenschetst worden als ‘ondernemerszin’. Niet zelden hebben zowel man als vrouw betaald werk (van welke vorm dan ook), in veel geval-

len heeft één van de partners zelfs twee banen (één overdag en één in de avonduren, zoals bijvoorbeeld schoonmaakwerk). Dit wordt bovendien gecombineerd met het drijven van een handel of het voeren van een bedrijf(je). Een veel voorkomende vorm van handel is de export van tweedehands auto's en auto-onderdelen naar West-Afrika, het handelen in cosmetica, de import van stoffen uit verschillende delen van de wereld, of de verkoop van kleding. Ghanezen zetten bedrijven op die zich specialiseren in financiële dienstverlening, scheepsbevrachting, de exploitatie van winkels waar in het bijzonder voedingsproducten en kleding uit (West-)Afrika worden verkocht, of vestigen kapsalons en winkels waar video's en cd's worden aangeboden. Deze winkels en bedrijven zijn herkenbaar aan het rood, geel en groen van de Ghanese vlag en bedienen een clientèle die voor het overgrote deel uit Afrikanen en Surinamers bestaat.

De winkels en bedrijven hebben ook een belangrijke sociaal-culturele functie voor de gemeenschap die erin gelegen is dat zij een ‘looping’ tot stand brengen van producten die voor enkele culturele functies en ceremonieën van onmisbare betekenis zijn. Het gaat hierbij vooral om de in Nederland geproduceerde gearomatiseerde jenever die in Ghana onder meer bekend is als de ‘Schiedam-schnapps’, en de door Vlisco in Helmond geproduceerde kledingstoffen voor de Afrikaanse markt. Beide producten zijn in Nederland nauwelijks op de markt verkrijgbaar, maar worden door Ghanezen vanuit West-Afrika als het ware teruggeïmporteerd in Nederland (en in andere delen van de wereld waar Ghanese migranten zich gevestigd hebben). De reden hiervoor is dat de gearomatiseerde jenever een functie vervult in een aantal rituelen waar het aanroepen van vooroudergeesten centraal staat. De jenever wordt daarbij gebruikt als plengoffer in het aanroepen van deze geesten bij bijvoorbeeld geboorterituelen teneinde hun goedgunstigheid te vragen ten aanzien van het leven van de pasgeborene. Ook bij rituelen die te maken hebben met het hoofdmanschap bij de diverse etnische groepen waaruit de Ghanese gemeenschap bestaat, heeft deze alcoholische drank een essentiële functie (Achyempong 2002). Daarnaast wordt veel status en prestige ontleend aan de kleding, die men bij officiële gelegenheden draagt en in het bijzonder ook aan de stoffen waarvan deze kleding is vervaardigd. De door Vlisco geproduceerde stoffen worden bij voorkeur gebruikt bij de vervaardiging van de kleding die bij belangrijke gebeurtenissen zoals huwelijk, geboorte en sterfte gedragen moet worden. Ze vormen daarnaast ook onderdeel van giften zoals bij de betaling van bruidschatten. Er is in Nederland en in Europa een bloeiende importhandel ontstaan omdat deze rituelen vaak met nog grotere grandeur worden voltrokken dan in het armere Ghana het geval is en men bereid is er meer aan uit te geven. Een andere reden is dat de Nederlandse producenten al sinds jaar en dag in afzetkanalen in (West-)Afrika geïnvesteerd hebben en nooit Europa als een profijtelijke afzetmarkt gezien hebben.

In de handel in stoffen, kleding, cosmetica en haarproducten spelen Ghanese vrouwen een dominante rol. Ze hebben een positie als handelsvrouw die vaak geheel zelfstandig is ten opzichte van die van hun echtgenoot. Deze economische

zelfstandigheid van vrouwen is niet alleen een markant verschijnsel binnen de West-Afrikaanse samenleving, waarvan ook academische studie is gemaakt (Clark 1994), maar ze draagt ook bij aan de mate waarin andere (Afrikaanse) groepen opkijken tegen de Ghanese gemeenschap en het socio-economische prestige dat zij daardoor geniet. Ghanese mode is een trendsetter, maar ook het Ghanese initiatief en succes wordt door andere groepen, waaronder de Afro-Surinamers, vaak met open mond gadegeslagen. Immers niet alleen de mannen maar ook de vrouwen blijken in staat transnationale netwerken op te zetten voor de handel die zij drijven. Zij accumuleren daarvoor kapitaal dat niet alleen in de lokale situatie van Amsterdam of Den Haag wordt gegenereerd, maar ook op tal van andere plaatsen in de wereld. Zo vertelde een vrouw in Den Haag mij dat zij recentelijk Maleisië en Singapore als een belangrijke afzetmarkt had gevonden voor haar stoffen, maar tegelijkertijd ook in staat was goederen vanuit die landen in Ghana te importeren. Zij deed dit alles vanuit haar flatje in Zuidoost.

Een in 2000 verschenen rapport over de positie van de Ghanese gemeenschap in Amsterdam stelt dan ook dat de gemeenschap gekenmerkt wordt door ‘emancipatie op eigen kracht’ (Nimako 2000). De werkgelegenheidssituatie onder de Ghanezen is nooit door de gemeenschap zelf als een groot probleem ervaren, *verelendung* heeft zich nauwelijks voorgedaan, en evenmin heeft men in de afgelopen jaren een groot beroep hoeven doen op het Nederlands systeem van sociale zekerheid (Nimako 2000, 47). Juist vanwege dit relatieve succesverhaal waar het om een ‘geslaagde integratie’ van een minderheid lijkt te gaan, werd de gemeenschap rond 2000 uitgekozen als een voorbeeld voor het minderhedenbeleid van het ministerie van Binnenlandse Zaken en het grotestedenbeleid onder minister Van Boxtel. Doel was aandacht te vragen voor de positie van de kleine minderheden in het op integratie georiënteerde minderhedenbeleid op een moment dat het met deze integratie van kleine groepen (de Somaliërs in het bijzonder) niet goed gesteld bleek te zijn. De Ghanezen leken het daarentegen uitstekend te doen en worden dan ook in de ‘Integratiemonitor’ van het ministerie van Binnenlandse Zaken, die de integratie van groepen in de Nederlandse samenleving probeert te ‘meten’, niet als een van de probleemgroepen aangemerkt.

De belangenorganisaties die in de Ghanese migrantengemeenschappen zijn ontstaan aan het begin van de jaren negentig wijzen erop dat de Nederlandse overheid een tegenstrijdig beleid voert: enerzijds wordt er vanuit het ministerie van Binnenlandse Zaken aangedrongen op integratie, terwijl anderzijds het stringente beleid van ministeries van Buitenlandse Zaken en Justitie, waar het toezicht op illegaliteit en verblijfsvergunningen betreft, deze integratie in de weg staat. De Ghanezen vinden hun weg op de arbeidsmarkt, hebben betere huisvesting en krijgen betere scholing, maar blijven onderwerp van onderzoek en opsporing door overheidsdiensten, zoals ook het SIOD in een recent onderzoek naar West-Afrikaanse criminele netwerken in de sociale zekerheid bevestigd heeft.

Ondanks dit relatieve ‘succes’ van de wijze waarop de Ghanese gemeenschap zich een positie binnen de Nederlandse samenleving verworven heeft, rijst de vraag of dit verband houdt met succesvolle integratie. De vraag is of de Ghanese migrantengemeenschap opwaartse sociale mobiliteit realiseert doordat men zich aanpast aan ‘de’ Nederlandse samenleving en ook of er binnen de gemeenschap een vertoog is dat het najagen van integratie hoog op de agenda plaatst. Veeleer lijkt deze positieverwerving te maken te hebben met een transnationale zo niet kosmopolitische oriëntatie die enerzijds aan het blikveld van Nederlandse beleidsmakers lijkt te ontsnappen, maar anderzijds ook iets zegt over de verhouding die Ghanezen met andere groepen binnen de Nederlandse samenleving ontwikkelen. In deze oriëntatie spelen in het bijzonder een bepaald type christelijke kerken een opmerkelijke rol. Migratie en religie blijken op een bijzondere manier samen te hangen in de wijze waarop binnen de gemeenschap over opwaartse sociale mobiliteit wordt gedacht. Veel Ghanese migranten worden lid van deze kerken (of waren dit al voor vertrek uit Ghana) en binnen deze kerken wordt benadrukt dat deze blik zich richt op een breder veld van interactie dan Nederland of Ghana. In de volgende paragraaf wordt de opkomst en betekenis van deze religieuze groepen in de Nederlandse context van immigratie nader bekeken.

De opkomst van Ghanees Pentecostalisme en transnationale netwerken

De invloed van de kerken die in de Ghanese migrantengemeenschappen zijn ontstaan kan nauwelijks worden onderschat. In grote steden als Amsterdam en Den Haag vestigden zich tientallen verschillende kerken onder Ghanees leiderschap met een lidmaatschap variërend van twee- tot vijfhonderd volwassenen. Veel van deze leden zijn van Ghanese afkomst, maar er sluiten zich ook andere (West-)Afrikanen, Surinamers en andere, merendeels Engelstalige, migranten bij aan. Bekend zijn onder meer de kerken die zich in parkeergarages in de Bijlmer nestelen en daar kleurrijke samenkomsten houden die sterk tot de verbeelding van de Nederlandse media spreken (Oomen en Palm 1994; Ter Haar 1998). Voor alle duidelijkheid: het gaat hierbij niet om de vestiging van één kerkgenootschap, maar om een groot aantal kleine kerken, die ieder met eigen leiderschap opereren op één religieuze markt (zie Van Dijk 2000; Cottaar 2004). De leiders zijn in veel opzichten dan ook te typeren als religieuze ondernemers die niet alleen de kerk als bestaansmiddel hebben, maar de kerk ook runnen als een bedrijf waaraan tal van andere, ook commerciële, activiteiten gelieerd kunnen zijn. In de religieuze ideologie van deze kerken, ruwweg te omschrijven als Pentecostalisme, is maatschappelijk en economisch succes een teken dat de hemelse machten de voorspoed van de kerk op het oog hebben. Kerk en geld worden niet als onverenigbaar beschouwd. Sommige kerken zijn ontstaan in de migrantengemeenschappen in Nederland of hebben kans gezien vanuit migrantengemeenschappen in naburige landen (Duitsland, Engeland) alhier afdelingen te

stichten. Het overgrote deel van de kerken zijn echter ‘satellieten’ van kerken zoals die in Ghana zijn ontstaan in de laatste twee decennia. Om de aard en ontwikkeling van dit invloedrijke geloof te begrijpen moet dan ook in Ghana worden begonnen.

De positie die de pinksterkerken in de migrantengemeenschap verwerven houdt direct verband met de wijze waarop zij ook in Ghana zeer invloedrijk zijn geworden. Ghana heeft sinds het begin van de twintigste eeuw een sterke groei gekend van allerlei religieuze vormen die voor een belangrijk deel voortkwamen uit het missionaire werk dat kerkelijke groeperingen vanuit Duitsland en Engeland rond 1870 in het land begonnen. De Afrikanisering van het christendom bracht in de eerste decennia van de twintigste eeuw een grote verscheidenheid voort van allerlei onafhankelijke kerken, vooral de zogenaamde spirituele genezingskerken die vaak onder leiding stonden van een profetische figuur (Van Dijk 2004a). Deze profeet-genezingskerken combineerden aspecten van het westerse christendom, zoals liturgie, kleding en symboliek, met Afrikaanse noties rond de genezing van ziekte of de bescherming tegen kwaad, onheil en hekserij. Terwijl de missiekerken dergelijke noties als ‘bijgeloof’ van de hand wezen en daarvoor in de plaats ‘moderne’ scholing en gezondheidszorg introduceerden, werden deze genezingskerken bijzonder populair door hun omarming van lokale culturele genezingspraktijken.

Dit succes werd nog eens versterkt door de migratie vanuit de rurale gebieden naar de steden die tijdens de koloniale periode sterk op gang kwam (bijvoorbeeld naar Accra, Tema, Tekoradi). Juist in deze snel groeiende steden wonnen in de periode tot ongeveer 1950 de vele profeet-genezingskerken snel aan aanhang. Voor de grote groepen migranten uit de rurale gebieden vertonen de genezingspraktijken, de symboliek en de vormen van het religieuze gezag veel gelijkenis met wat zij uit de plaatsen van herkomst kenden. Voor deze migranten boden de kerken als het ware een plaats van herkenning, een thuis, in een urbane context die velen als cultureel vervreemdend ervoeren. De ingrijpende veranderingen die zij doormaakten in hun bestaan en in hun sociale relaties vonden niet alleen weerklank in de rituelen van genezing en bescherming die binnen deze kerken werden gehouden, maar er kon ook een nieuwe betekenis aan worden gegeven die voor het stedelijke leven relevant was. Enerzijds kan een zeker terugverlangen herkend worden naar een dorpse traditionaliteit in de manier waarop deze kerken bepaalde rituele handelingen uitvoerden, moreel gezag lieten gelden en ook culturele continuïteit leken te bieden bij bijvoorbeeld huwelijken of begrafenissen. Anderzijds bood de versmelting met de wereldreligie van het christendom voor deze migranten ook zicht op een andere en meer stadse kosmologie.

In de periode na de onafhankelijkheid van Ghana in 1957 verloren deze profeetgenezingskerken aan betekenis. Het karakter van deze steden veranderde snel door een aantal ingrijpende ontwikkelingen. Naast de instroom van migranten die van het platteland kwamen vertoonden de steden meer en meer een ‘eigen’ bevolkingsgroei en werden daarmee in toenemende mate bevolkt door mensen die geen sterke band meer hadden met de rurale gebieden. Daarnaast veranderden ook de aard en

samenstelling van de beroepsbevolking. Ghana beleefde in de jaren zestig en zeventig een enorme economische groei door de toenemende internationale vraag naar een aantal van de exportgewassen. Door de sterk toegenomen handel en bedrijvigheid in de steden ontstond er een krachtige stedelijke middenklasse van handelaren, ondernemers, maar ook van mensen die bij een dekoloniserende overheid werk konden vinden. Het einde van de regering onder Kwame Nkrumah luidde echter een periode van grote politieke instabiliteit in die vanaf het midden van de jaren zeventig, maar vooral in het begin van de jaren tachtig, gevolgd werd door de hierboven beschreven economische crisis.

In deze jaren speelde migratie opnieuw een belangrijke rol in de manier waarop een nieuwe vorm van Afrikaans christendom steeds krachtiger van zich liet horen, in het bijzonder in de steden. In dit geval ging het echter niet om ruraal-urbane migratie, maar om de mobiliteit van Ghanezen tussen de grote steden in de West-Afrikaanse regio en later ook de transnationale migratie naar Europa. Het ging hierbij om kerken die behoren tot een charismatische stroming die in het Engels met de verzamelnaam ‘Pentecostalism’ wordt aangeduid, in het Nederlands te vertalen als pinksterbeweging. Veel Ghanezen waren, gedwongen door de sterke economische achteruitgang in de jaren zeventig, op zoek gegaan naar een beter bestaan elders in de West-Afrikaanse regio. In het bijzonder was er een migratiestroom van meer dan een miljoen Ghanezen ontstaan naar Nigeria, een land dat onder meer door olievondsten een grote economische bloei doormaakte. In Nigeria waren deze migranten in aanraking gekomen met een nieuwe en populaire vorm van christendom: de Afrikaanse pinksterkerken. Veel Ghanezen werden rond 1980 gedwongen Nigeria te verlaten en sommigen die naar Ghana terugkeerden introduceerden deze populaire beweging in de grote steden zoals Accra. Zij die echter niet terugkeerden naar Ghana, migreerden veelal naar landen in West-Europa en introduceerden dit christendom ook in de Ghanese migrantengemeenschappen aldaar. Naar Nigeriaans voorbeeld en soms met hulp vanuit westerse pinkstergroeperingen, stichtten charismatische leiders in Ghana tientallen verschillende pinksterkerken die zich vaak met succes op de media wisten te richten (Gifford 2004). Zij bleken een grote aantrekkingskracht te hebben op de stedelijke bevolking en vestigden zogenaamde megakerken waarvan de kerkgebouwen (soms daartoe omgebouwde bioscoopzalen) plaats boden aan duizenden aanhangers en bezoekers (Meyer 2004).

Van meet af aan keerden de nieuwe pinksterkerken zich tegen de praktijken zoals die binnen de profeet-genezingskerken plaatshadden, maar namen tegelijkertijd ook afstand van de gevestigde missiekerken (Meyer 2004). Meer dan om religieuze dogma's ging het hierbij vooral om wat als een culturele politiek omschreven kan worden. De pinksterkerken stelden de vraag centraal in welke mate een moderne religie, die streeft naar een modern mens- en wereldbeeld, zich laat leiden of beperken door lokale culturele tradities. Het moderniteitsperspectief dat het Pentecostalisme in de veranderende situatie van Ghana bracht, benadrukte niet alleen dichotomieën - verleden tegenover heden, traditie tegenover eigentijds, kwade tegenover goede

krachten, het inferieure leven voor bekering en het superieure leven na bekering enzovoort - maar vooral ook de bewuste, persoonlijke keuze ten aanzien van levensbeschouwelijke zaken. De keuze voor het één impliceert daarin altijd een keuze tegen het ander, en het maakt daarmee leden van de beweging alert met betrekking tot de keuzes die de profeet-genezingskerken en de missiekerken voorstaan in culturele tradities en de wereld van spirituele machten die daaraan verbonden is. Terwijl de profeet-genezingskerken een voortzetting van Afrikaanse spirituele tradities leken te brengen, waren ook de missiekerken in de afgelopen decennia de weg op gegaan van 'enculturatie'. Ook zij probeerden meer en meer lokale tradities met betrekking tot crisismomenten in het leven van hun leden in een gekerstende vorm te incorporeren in de kerkelijke praktijken, zoals bijvoorbeeld het introduceren van de Afrikaanse drum in kerkelijke samenkomsten. Het Pentecostalisme reageert op beide vormen van lokalisering van het christendom door mensen krachtige alternatieven te bieden die vooruitgang, welzijn en welvaart voorspiegelen voor iedereen die zich van die culturele banden weet los te maken. In Ghana doet het Pentecostalisme dit op twee manieren: in de eerste plaats ontwikkelt het een sterke transnationale en transculturele belangstelling en in de tweede plaats biedt het een religieuze praktijk aan waarin die banden op rituele wijze kunnen worden doorgesneden.

Niet alleen onder de middenklasse maar onder brede lagen van de stedelijke bevolking groeide de belangstelling voor deelname aan een westerse en globale wereld, alhoewel de verslechterende economische situatie daar feitelijk steeds minder kansen voor bood. Aangewakkerd door de massale migratie naar het Westen, maar ook door de moderne media, ontstond er een fascinatie voor alles wat de westerse wereld te bieden had. In materiële zin ging het om consumptiegoederen terwijl in immateriële zin een meer individualistische levensstijl in de belangstelling kwam (Van Dijk 2002b). De nieuwe pinksterkerken wisten op deze transnationale en transculturele belangstelling in te haken en verzekerden zich daardoor van grote publicke aandacht. Door namen te kiezen voor de kerkgenootschappen waarin termen als *global*, *world* en *international* voorkwamen, gaven zij aan tegemoet te willen komen aan het gegroeide verlangen naar een meer kosmopolitische identiteit. Bekende voorbeelden werden de International Central Gospel Church en het International Bible Worship Centre. Deze kerken lieten zich inspireren door het gedachtegoed van allerlei globaal opererende pinkstergroeperingen, onder meer Amerikaanse, waarin de ruimte voor meer individualisme en de vorming van een nucleair gezin (dit ten opzichte van de verplichtingen ten aanzien van de groot-familie) in ideologische termen centraal stonden. De pinksterkerken waren zich bewust van het belang van het aanknopen van internationale contacten ten behoeve van hun achterban en voegden de daad bij het woord door zich in korte tijd om te vormen tot internationale genootschappen (Van Dijk 2001b en 2003a). Zij werden op internationale schaal actief en stichtten in het Westen afdelingen van deze signatuur. Sinds het einde van de jaren tachtig zijn zij te vinden in grote steden van Europa. Vooral

in steden waar zich inmiddels Ghanese migrantengemeenschappen hebben gevormd, zoals Londen, Hamburg en Amsterdam, maar ook daarbuiten zoals in New York, Toronto en Tel Aviv (Sabar 2004), kwamen dergelijke internationale afdelingen tot stand. In Nederland werden, in overigens steeds wisselende samenstelling, zo'n dertig verschillende kerken actief, waarvan er in Den Haag ongeveer tien te vinden zijn (Van Dijk 2000, 2002a en 2003b).

Een transnationaal netwerk van Ghanese pinksterkerken ontstond mede doordat zich in de migrantengemeenschappen weer nieuwe pinksterkerken vormden, die ook op hun beurt veel moeite deden om in Ghana en elders in de wereld afdelingen te stichten. Leiders en individuele leden gebruiken dit netwerk voor het opbouwen van allerlei internationale contacten, met name in de VS, waardoor al te gemakkelijk een foutief beeld zou kunnen ontstaan alsof dit Pentecostalisme vooral gevoed is door en ontstaan is vanuit de Amerikaanse Bible belt. Ofschoon die contacten met organisaties zoals die van Jimmy Swaggart of Billy Graham beslist belangrijk zijn (geweest) in de opbouw van deze transnationale netwerken, moet toch gesteld worden dat deze contacten producten zijn van de Ghanese migratie en de opkomst van de Ghanese middenklasse die dit transnationale Pentecostalisme krachtig omarmt. Vooral zij vinden de uitwisseling van ideeën, informatie en (religieus) materiaal, het reizen, het ondernemen van gezamenlijke activiteiten enzovoort, belangrijk voor hun positie in de samenleving en voor hun kansen op sociaal-economisch succes. Wellicht van nog groter belang is de rol die deze kerken vervullen als spil in allerlei rituelen die in toenemende mate een transnationaal karakter krijgen juist onder invloed van het streven naar een kosmopolitische identiteit van deze urbane groepen.

Dit geldt in het bijzonder voor het sluiten van huwelijken of het uitvoeren van begrafenis- of geboorterituelen. Veel Ghanese middenklassenfamilies ontlenen prestige aan het hebben van verwanten in uiteenlopende plaatsen in de wereld, en zoeken naar mogelijkheden om deze belangrijke gebeurtenissen in het leven een internationaal tintje te geven. De leiders van de pinksterkerken fungeren als aanspreekpunten voor het leggen van relaties en worden gezien als vertrouwenspersonen die een discrete rol kunnen spelen als er gezocht wordt naar mogelijke huwelijkskandidaten die bij voorkeur in het Westen leven (Van Dijk 2003b en 2004b). Ook bij begrafenissen is het niet ongebruikelijk dat dit internationale netwerk wordt aangesproken om in contact te komen met verwanten en om hun hulp in te schakelen bij het organiseren van de geldverslindende begrafenisrituelen. Meer en meer worden de transnationale relaties vanuit meerdere locaties tegelijkertijd tot stand gebracht, waarbij Ghana niet als vanzelfsprekend een centrale rol vervult. Het Ghanees Pentecostalisme zoals zich dat op allerlei plaatsen manifesteert, is steeds minder het exclusieve ‘product’ van Ghana of van kerken in dat land. Er is veel wisselwerking tussen de pinksterkerken in Ghana en de Ghanese kerken in het transnationale domein, ook in termen van de ideologie en de rituele praktijken die binnen de samenkomsten gehouden worden. Het Ghanees Pentecostalisme heeft op deze

wijze als het ware wereldwijd veel steunpunten gekregen waarin de moederkerken in Ghana weliswaar nog een gewichtige functie hebben, maar tegelijkertijd geen dominante plaats meer innemen. Op die basis zijn de Ghanese pinksterkerken in Nederland eveneens relevant voor de Ghanese migranten doordat zij uitgebreide contacten met de moederkerken of partnerorganisaties in Ghana onderhouden, en zeer actief zijn in het zoeken en onderhouden van contacten met gelijkgestemde organisaties elders in de wereld. Dit is niet alleen voor praktische zaken van belang maar komt ook in ideologische zin tot uiting in de uitwisseling van ideeën met pinksterpredikers uit de VS, Engeland, Duitsland, Ghana of andere delen van Afrika die de kerken regelmatig bezoeken. Tot dit transnationale domein behoren niet alleen reizende genezers, predikers en gospelmusici, maar ook de boeken, tijdschriften, muziek- en videoproducties en films die in grote aantallen door de kerken zelf geproduceerd worden. Geboorterituelen, huwelijken en begrafenissen die in de kerken gehouden worden, trekken belangstelling van verwanten en vrienden uit Duitsland, Engeland, Ghana en andere delen van de wereld. Het wordt belangrijk gevonden dat er video-opnamen van dergelijke gebeurtenissen gemaakt worden, zodat deze vervolgens elders in dit transnationale domein kunnen worden vertoond.

Vanuit Den Haag hebben een drietal kerken zich ook in Ghana en elders op de wereld gevestigd en vanuit Duitsland hebben twee andere kerken afdelingen in Den Haag gesticht terwijl die tegelijkertijd ook in Ghana en elders actief zijn. In de stad zijn de contacten met de plaatselijke Nederlandse kerkgenootschappen zeer beperkt. Daarnaast is van alle Ghanese kerken slechts de Acts Revival Church lid van het Nederlandse verband van migrantenkerken (bekend als SKIN: Samen Kerk in Nederland). In omgekeerde zin is het echter eveneens zo dat er weinig belangstelling bestaat vanuit Nederlandse of Haagse pinkstergroeperingen om contacten aan te gaan met deze Ghanese kerken, met uitzondering van de Johan Maasbach Wereldzending, een organisatie die evenals zij bekend is om haar internationale contacten. In veel gevallen is men niet goed op de hoogte van het bestaan van Ghanese pinksterkerken of vormt de taal een wezenlijke barrière in het onderlinge contact.

Ondanks een sterke oriëntatie op die transnationale wereld hebben de Ghanese pinksterkerken ook oog voor de problemen waar de Ghanese en andere West-Afrikaanse migranten tegenaan lopen bij het vinden van werk en huisvesting, en voor de problematiek van verblijfsvergunningen en relaties (Van Dijk 2002a). Echter, in de manier waarop de kerkleiders zich ten aanzien van hun leden en volgelingen met problemen bezighouden, is de identiteit van een pinkstergelovige erg belangrijk. Door het benadrukken van het transnationale karakter van het familieleven en van de kerken is de migrant, die ook pinkstergelovige is, geen volstrekt onbekende meer binnen het internationale domein dat door dit Pentecostalisme tot stand is gebracht. Zijn of haar identiteit is bekend en vertrouwd, er kan geïnformeerd worden bij de pastor van de kerk ‘van herkomst’ wie deze persoon eigenlijk is en er kan door die leider zelfs een introductiebrief worden meegegeven. Het effect hiervan is dat integratie in Nederland daardoor een vraagstuk is dat zich in de gesprekken van



Afb. 14.1 Foto's 14.1 en 14.2 van een kerkdienst illustreerden de website van de Nederlandse zendingsraad en CNC, die samen de missiezendingskalender uitgeven: ‘Afrikanen willen geloven als Afrikanen.’

Ghanezen onderling nauwelijks aandient. Belangrijker is de wijze waarop men zich met dat transnationale domein verbindt en hoe men daar door geboorte, huwelijk of bekering toegang tot krijgt (Van Dijk 2003b). De kerken hanteren bovendien een praktijk waarin rituele handelingen een uniform karakter hebben gekregen met als doel om voor zo veel mogelijk mensen van diverse culturele achtergronden relevant te zijn en toegang te bieden.

Het belang van transculturele rituelen

Het streven naar transculturaliteit leidt niet alleen tot het creëren van uniformiteit en herkenbaarheid in de vieringen zoals die in verschillende locaties op de wereld plaats hebben, maar ook tot pogingen om rituele praktijken van belang te laten zijn voor verschillende culturele tradities tegelijkertijd. Veel van de leiders gaan er prat op dat hun kerken transnationaal zijn, en dat hun leden afkomstig zijn uit uiteenlopende nationale en culturele achtergronden. De Ghanese kerken hebben daarom niet alleen leden van verschillende nationaliteiten (behalve uit Ghana ook Nigerianen en andere West-Afrikanen, Europeanen of Afro-Amerikanen), maar binnen deze groepen ook leden van uiteenlopende etniciteiten. Leiders presenteren zich

graag als culturele middelaars die over een grote, soms kosmopolitische competentie beschikken om de uiteenlopende verplichtingen, beperkingen, maar ook kansen en verwachtingen die aan die culturele achtergronden kleven op waarde te kunnen schatten. Dit leiderschap en deze multiculturaliteit zorgt ervoor dat men als pinkstergelovige overal bekend is met de vormen van ritueel en religieus gezag, waardoor het aansluiting zoeken bij een kerk van deze signatuur weinig of geen aanpassingsproblemen oplevert.

Het Pentecostalisme stelt in de religieuze beleving de zogenaamde 'charismata' (de spirituele gaven van de Heilige Geest) centraal. Het gaat hierbij om gebedsgenezing, profetie en spreken in tongen (glossolalie) die een grote zeggingskracht hebben als uitingen van religiositeit, maar daarnaast ook herkenbaar zijn in uiterlijke beleving. Genezing bijvoorbeeld vindt niet langer plaats door het gebruiken van allerlei lokale Afrikaanse middeltjes zoals de profeet-genezingskerken doen, maar slechts door handoplegging en grote vervoering door de aanwezigheid van goddelijke krachten (Tichelman 1999). De uiterlijke verschijningsvorm is op vele plaatsen ter wereld vergelijkbaar, hetgeen overigens nog niet betekent dat deze uniformiteit overal ook een eenduidige betekenis kent.

Het Pentecostalisme kent verder een gedachtegoed waarin de duivel en demonische machten sterk op de voorgrond worden geplaatst en de gelovige bewust wordt gemaakt van de kwade krachten, de onfortuinlijke omstandigheden en tegenslagen die het persoonlijk leven of de samenleving kunnen treffen. De ideologie, die als een *prosperity gospel* bekend staat, is sterk op individuele vooruitgang, succes en opwaartse sociale mobiliteit georiënteerd. Kwade invloeden blokkeren opwaartse mobiliteit, verhinderen of bedreigen succes, welvaart en maatschappelijk prestige. De morele code en de religieuze praktijken van de kerken zijn erop gericht zich van deze invloeden te ontdoen. Ten aanzien van het voorbestaan van deze kwade invloeden wordt een verband gelegd met bepaalde culturele tradities en praktijken waar demonische machten in verscholen zouden zijn. Persoonlijk succes en welvaart kan worden bereikt door kritisch om te gaan met culturele tradities en identiteiten, en deze eventueel terzijde te schuiven. Vrijwel alle kerken, ook in Nederland, hebben rituele samenkomsten waarin door kerkleiders persoonlijke problemen van leden worden onderzocht. Het doel is te bepalen of de problemen veroorzaakt kunnen zijn door kwade machten uit het verleden die - door tradities en door middel van de familierelaties - in het huidige leven van het individu actief zijn. In de rituele praktijk van *deliverance*, wat te vertalen is als 'exorcisme', wordt getracht van deze kwade invloeden los te komen, hetgeen vaak met religieuze extase gepaard gaat (Atiemo 1994). De kerkleiders maken keer op keer aan hun leden duidelijk dat door deel te nemen aan traditionele gebruiken bij bijvoorbeeld geboorte-, huwelijks- of begrafenisrituelen, men de kans loopt zich bloot te stellen aan kwade, voorouderlijke machten. De boodschap van de leiders is dat cultuur op zijn minst verdacht is, en dat men door deelname aan *deliverance* vrij kan worden van dergelijke spirituele machten. Het begrip van cultuur en traditie als verdachte zaken heeft zowel beteke-

nis voor de Afrikaanse als de westerse context; voor beide is *deliverance* geboden omdat deze rituele handeling niet etnisch of cultureel specifiek is en omdat iedere cultuur waar ook ter wereld een prooi kan zijn voor de duivel en zijn demonische machten. Een moderne samenleving, zo stellen de leiders, zal zich bewust moeten zijn van die gevaren en velen voelen zich dan ook aangetrokken tot het beeld van de moderne persoon die de praktijk van *deliverance* oproept, door afstand te nemen van culturele en traditionele verplichtingen. De kerken houden hun leden voor dat zij een volledige breuk met het verleden dienen te creëren zodat dit (persoonlijk) verleden als geheel onderwerp van religieuze en rituele inspectie kan worden gemaakt (Meijer 1998 en 2004; Van Dijk 1997). Dit leidt ertoe dat veel Ghanese migranten, die problemen en tegenslagen ondervinden, het persoonlijk verleden laten onderzoeken om te zien of er (rituele) handelingen hebben plaatsgehad die mogelijkerwijs een voorouderlijke vloek (in Twi *nnomee*, in het Engels aangeduid als *ancestral curse*) met zich mee hebben gebracht.

Feitelijk is er weinig reden voor de leiders van de *deliverance teams* om de specifieke culturele achtergrond van het individu te kennen om te achterhalen welke handelingen in het verleden wellicht de oorzaak zijn van de tegenslag in het heden. Het gaat er meer om dat de leden van de kerk zich van deze mogelijkheid bewust worden en daarover al dan niet publiekelijk een zogenaamd getuigenis (in het Engels *testimony*) willen afleggen. Het wissen van de sporen van het culturele verleden krijgt daarmee het karakter van een narratief, van een herdefiniëring en herformulering van iemands persoonlijke geschiedenis. Vaak zijn dergelijke *testimonies* emotionele gebeurtenissen die veel reacties oproepen bij het publiek. In Ghana maar ook elders circuleren videobanden van opnamen uit binnen- en buitenland van spectaculaire *testimonies*, die eens te meer aantonen dat kwade krachten niet alleen in Afrika het leven van de gelovigen bedreigen, maar dat ook in het Westen en elders dezelfde manifestaties van demonische machten zich kunnen voordoen. Tegelijkertijd zijn *deliverance* en *testimony* rituele praktijken die een grote eenvormigheid en daarmee transculturele waarde blijken te bezitten: voor elk specifiek cultureel probleem een eenduidige oplossing.

Vanzelfsprekend kunnen de problemen die in de *deliverance* aan de orde worden gesteld, gerelateerd zijn aan de positie van het individu in de samenleving in termen van werk, inkomen of, in het geval van migranten, integratie. Vaak vindt er dan een vertaling plaats van een probleem, bijvoorbeeld werkloosheid of discriminatie, in termen van spiritualiteit. De leiders van de kerken spelen in deze vertaalslag een cruciale rol, omdat het gaat om het benoemen van die kwade spirituele machten die de toegang tot welvaart en succes blokkeren. Een meer structurele analyse van de omstandigheden vindt noch in Ghana noch in Nederland plaats. Vrijwel nooit worden de problemen die mensen in het dagelijkse leven ondervinden herleid tot structurele ongelijkheden in de samenleving gebaseerd bijvoorbeeld op klassenposities of uiteenlopende sociaal-politieke inzichten of ideologische uitgangspunten. De focus op de individuele actor in tegenstelling tot, en in weerwil van, sociaalstructurele fac-

toren is volkomen hetzelfde in de situatie van Accra, Amsterdam, Londen, Hamburg en elke andere stad waar deze kerken zich in en vanuit de Ghanese migrantengemeenschap gevestigd hebben. Voor een deel is dit te verklaren uit het feit dat de groepen die zich tot deze kerken aangetrokken voelen in hoge mate in een vergelijkbare positie verkeren en met vrijwel identieke omstandigheden worden geconfronteerd, hoezeer ook de diverse landen van elkaar mogen verschillen. Het gaat hierbij om multi-etnische, multinationale urbane contexten waarin zich nieuwe, opkomende middenklassen aandienen die de kansen die geliberaliseerde economieën lijken te bieden, met beide handen willen grijpen. De kansen en mogelijkheden, maar vooral ook de belofte van economisch succes die deze urbane contexten bieden, beperken zich niet tot de grenzen van de natiestaat waarin deze steden gelegen zijn en deze ondernemende groepen actief zijn; veeleer zijn zij in staat door gebruik van moderne communicatie- en transportmiddelen contacten te leggen over wat Sassen als een globaal netwerk van metropolen heeft aangeduid (Sassen 2002).

Uiteraard zijn dit kansen en beloften die het neoliberale systeem bij lange na niet voor iedereen kan waarmaken. Het nieuwe Pentecostalisme kan echter antwoorden geven voor zowel persoonlijk succes als falen. Dit is de reden waarom deze kerken zowel in Accra als Londen als Amsterdam *Business-men fellowships* organiseren (soms in de duurste hotels) waarin een combinatie van persoonlijke theologie en ondernemerschap gepredikt wordt, netwerken van handelscontacten worden gecreëerd die religieus gesanctioneerd zijn en vertrouwensrelaties onder het wakend oog van de leiders tot stand worden gebracht. Extatische gebedssessies richten zich op het voor ieder persoonlijk bereiken van een *financial breakthrough*, een doorbraak in persoonlijke omstandigheden, die als het kenmerk van de *prosperity gospel* wordt gezien. Ook in Den Haag organiseren de kerkleiders *counseling* waar over het budgetteren van persoonlijke uitgaven en investeringen wordt gesproken en gebeden, en waar deze zorgen zich blijken uit te strekken tot datgene wat name elders aan investeringen wordt gerealiseerd (bijvoorbeeld het bouwen van een huis in Accra, het opzetten van een bedrijfje in Nederland of de handel naar Londen van kleding of cosmetica). De onzekerheden in dergelijke relaties zijn talrijk, ook ten aanzien van de persoonlijke status. Niet zelden moet men niet alleen beducht zijn voor de wispelturigheid van de markt, maar ook voor de jaloezie van familieleden en bekenden, een jaloezie die zich vertaalt in beelden van verborgen kwaad zoals in de vorm van hekserij en andere kwade machten waarvoor spirituele protectie nodig is (Van Dijk 1997).

Punt is dat op al deze terreinen competenties en vaardigheden nodig zijn. Deze competenties vloeien in al deze urbane contexten niet als vanzelfsprekend voort uit bestaande culturele tradities, voorzover al van herkenbare afzonderlijke culturele tradities in deze steden gesproken zou kunnen worden. Een meer geïndividualiseerde ideologie is noodzakelijk. De culturele competentie die het Pentecostalisme aan zijn leden aanbiedt, is dus niet georiënteerd op Ghanese tradities die mensen van oudsher vaardig maken in het omgaan met culturele verschillen en omstandighe-

den. Omdat veel van die culturele tradities door dit Pentecostalisme op zijn minst als verdacht worden aangemerkt, worden zij voor een belangrijk deel vervangen door rituelen, gebruiken en levensstijlen die door de pinksterideologie geproclameerd en gesanctioneerd worden. In Den Haag regelen de pinksterkerken belangrijke gebeurtenissen in het persoonlijk leven zoals huwelijk, geboorte en dood eveneens op de wijze die zij juist vinden, en ze zijn er niet op uit om Ghanese tradities in stand te houden of om dergelijke zaken op een 'Nederlandse' manier te organiseren. De Ghanese kerken gaan niet te rade bij vergelijkbare Nederlandse pinksterkerken over de manier waarop zij omgaan met de belangrijke gebeurtenissen in het leven van hun leden, en de Ghanese kerkleiders doen weinig moeite om over de Nederlandse culturele praktijken en gewoonten meer te weten te komen. Ook de Nederlandse cultuur is in hun ogen verdacht en soms in morele termen verwerpelijk, vooral waar het de liberale seksuele moraal betreft.

In zekere zin is daarom de praktijk van *deliverance* ook van toepassing op de cultuur en de ervaringen in Nederland. Een veel gehoorde uitspraak is dat Nederland onder invloed staat van 'de zee', de plaats waar *Mami Wata* huist, de godin van de verleiding en de verlokking die in West-Afrika als half vrouw en half vis wordt afgebeeld (vergelijkbaar met de zeemeermin). De verleiding en verlokking van haar schoonheid en de schatten die zij 'onder de zee' bewaart, kunnen menigeen ertoe aanzetten om eigen ziel en zaligheid aan haar te verkopen; een duivelscontract, dat uiteindelijk alleen maar ellende en tegenslag tot gevolg zal hebben. Met andere woorden, ook de Nederlandse cultuur en samenleving kent vele verleidingen en verlokkingen waarvan de pinkstergelovige zich bewust moet zijn en waarvan kritisch afstand genomen moet worden. Alhoewel Ghanese migranten de komst naar Nederland zien als een kans om te profiteren van de onmetelijke welvaart van een westerse samenleving is er in de *deliverance*-praktijk ook een moralistisch vertoog te vinden over de mate waarin men zich aan die welvaart kan vergapen of verslingeren. Dit leidt ertoe dat leden opbiechten dat zij zich te buiten zijn gegaan aan drugs, drank of buitenechtelijke relaties, of onderwerp zijn geworden van onderzoek door politie, belastingdienst of andere overheidsorganen. De pinksterkerken schetsen in hun religieuze boodschappen het beeld van het 'smalle pad' dat de gelovige tussen verschillende culturele tradities en samenlevingen kan en moet volgen en waarvoor *deliverance* een instrument vormt. De belofte die zij de gelovigen voorhouden is dat deze kritische afstand uiteindelijk welvaart en succes zal opleveren, in Nederland dan wel elders in de wereld.

Terwijl de Ghanese pinksterkerken gericht zijn op het leggen en onderhouden van allerlei internationale contacten en het organiseren van een rituele praktijk die als transcultureel kan worden aangemerkt, zijn er wel degelijk andere Ghanese organisaties te vinden die het doel van integratie meer behartigen. Het gaat hier om belangenorganisaties die zich tot doel stellen de Ghanese gemeenschap te vertegenwoordigen bij lokale autoriteiten als gemeenteraden of stadsdeelraden. De bekendste is de koepelorganisatie RECOGIN (*Representative Council of Ghanaian Organi-*



Afb. 14.2 Afrikaanse migranten zouden volgens een predikant op de website (zie afb. 14.1) een bron van inspiratie kunnen zijn om ook in Nederland gemeenschappen van barmhartigheid te vormen. De Ghanese Pinkstergemeente functioneert in elk geval op voortreffelijke wijze als transnationaal netwerk voor haar leden.

sations in the Netherlands), waaronder zich verschillende lokale en etnische Ghanese organisaties verenigd hebben (Berger et. al. 1998; Nimako 2000). Door de Nederlandse overheid wordt deze koepel als de belangrijkste spreekbuis gezien en worden er in overleg punten aan de orde gesteld die zich typisch op het terrein bewegen van de problemen die een minderheid bij integratie in de samenleving kan ondervinden. Sommige Ghanese organisaties hebben bijvoorbeeld ook lokale radiostations waarlangs belangrijke informatie aan de gemeenschap kan worden doorgespeeld.

Desondanks hebben de koepel en de daaraan gelieerde organisaties weinig moreel gezag binnen de gemeenschap. De invloed van de kerkelijke leiders is vele malen groter (terwijl deze tegelijkertijd door de Nederlandse overheid niet als de belangrijkste contactpersonen worden gezien) en waar het om meningvorming, conflictoplossing en belangbehartiging van individuele personen gaat is hun gezag onbetwist. Daarnaast beschikken deze belangenorganisaties niet over een transnationaal netwerk en zijn hun activiteiten daar evenmin op gericht. De belangenorganisatie in Den Haag, Ghanatta genaamd, kent daardoor in een gemeenschap van ongeveer vierduizend mensen minder dan honderd leden. Het lidmaatschap is voor vrijwel geen Ghanees aantrekkelijk, niet alleen vanwege het ontbreken van enig moreel gezag of van internationale connecties, maar juist omdat het vertoog van ‘integratie’ geen belofte inhoudt van opwaartse sociale mobiliteit. De kerken daarentegen bieden dit alles wel en geven gestalte aan een transnationale en transcultu-

rele dimensie die juist voor vele facetten van het leven van de Ghanese migrant van grote betekenis zijn.

Conclusie

Voor veel migranten is het ondergaan van de sociale en spirituele ervaring, die als *deliverance* bekend staat, zeer aantrekkelijk omdat het toegang geeft tot welvaart en succes en ook tot het geheel van (transnationale) sociale relaties die aan de kerk verbonden zijn. De vraag die hierbij speelt is dus niet de wenselijkheid van integratie in het land waar men verblijft, maar of men deze religieuze praktijk serieus neemt. De kerkelijke leiders beoordelen leden en kandidaat-leden daar streng op, onder meer door te bekijken of zij zich houden aan de strikte leefregels die de kerken hanteren. Behalve zaken als niet roken en drinken is ook de manier waarop leden met culturele tradities omgaan van grote betekenis. Prestige en aanzien binnen de gemeenschap zijn hier nadrukkelijk aan verbonden. Tegenover het problematisch maken van het cultureel verleden van een persoon stelt de pinksterideologie een ander cultureel domein op de voorgrond waarin spiritualiteit hand in hand gaat met ondernemerschap en sociale mobiliteit. Hiervoor hebben de Ghanese pinksterkerken culturele contacten in de Nederlandse samenleving nauwelijks nodig. De meeste Ghanese pinksterkerken hebben daarom in Den Haag maar zeer marginaal contact met andere, Nederlandse pinkstergroepen.

Een gevolg hiervan voor de Nederlandse samenleving is niet alleen dat vanwege de transnationale oriëntatie de Ghanese minderheid nauwelijks als groep is aan te spreken op hun mate van integratie, maar ook dat er sprake is van iets dat als een ‘cliëntelistische’ relatie met de samenleving kan worden omschreven. Nederland is slechts een van de locaties waar dit Ghanese transnationale netwerk voet aan de grond heeft gekregen en voor veel Ghanezen is het duidelijk dat het investeren in hun verblijf in Nederland zich daartoe beperkt. Echter in Nederland, waar in toenemende mate een beleid gevoerd wordt dat op ‘inburgering’ is gericht, kunnen de Ghanezen op steeds minder begrip rekenen voor een dergelijke liberale en cliëntelistische houding ten opzichte van hun deelname aan de Nederlandse samenleving.

De conclusie die ik in dit hoofdstuk ten aanzien van de rol van Ghanese pinksterkerken in het opbouwen van transnationale relaties wil trekken is, dat de kerken demonstreren dat het najagen van transnationalisme niet samenhangt met het streven naar culturele continuïteit. In het opbouwen van een eigen identiteit blijken de kerken in hun religieuze praktijken juist bezig te zijn met het doorsnijden van culturele, traditionele banden. Dit doorsnijden dient vervolgens niet het doel om in de ogen van de Nederlandse samenleving beter te kunnen integreren, maar om in zekere zin aan die integratie te ontsnappen. Transnationale en transculturele banden worden als vele malen belangrijker ervaren en veel inzet, initiatief en energie is daar op gericht. Het succes van deze ideologische positiebepaling blijkt mede afhankelijk

te zijn van de sociaal-economische positie van de leden die zich hierdoor aangetrokken weten, een lidmaatschap dat ondernemerschap, economische onafhankelijkheid en sociale mobiliteit bijzonder weet te waarderen. Het sociaal-economische bestel in Nederland biedt voor deze opkomende middenklasse een goede basis en uitgangspositie, terwijl de culturele competentie die door de kerken gepredikt wordt daar naadloos bij aansluit. De culturele competentie van de pinksterkerken is daarmee niet gepreoccupeerd met het oplossen van cultuur als een 'probleem', maar creëert een transnationaal en transcultureel perspectief waarin religieuze identiteit als een kans voor succes en welvaart wordt gezien en religie verklaringen biedt, ook wanneer het succes op zich laat wachten. De kosmopolitische identiteit die hiermee samenhangt blijkt echter aan het blikveld van de beleidsmakers op het terrein van de multiculturele samenleving te ontsnappen, hoezeer dit ook een belangrijke bijdrage zou kunnen vormen in het begrijpen van migrantengroepen die, hoewel zij in Nederland wonen en werken, in hoge mate aan een geglobaliseerde wereld deelnemen en in feite ook gestalte geven.

Rijk van Dijk

Eindnoten:

1 Over vergelijkbare aspecten van mijn onderzoek naar de Ghanese pinksterkerken is tevens een recente publicatie verschenen in Lucassen 2003 (zie Van Dijk 2003b).
2 De overige vier zijn Nigeria, de Dominicaanse Republiek, Pakistan en Afghanistan.
3 De Hart (2003) wijst er overigens op dat vooral het vermoeden dat dergelijke huwelijken veel voorkwamen tot die wet heeft geleid, meer dan het veelvuldig voorkomen ervan.

Noten en literatuur

Inleiding: Veranderingen van het alledaagse

Alba R. and V. Nee (2003), *Remaking the American Mainstream. Assimilation and Contemporary Immigration*. Cambridge, MA, en Londen, Harvard UP.
Archer, M. (1988), *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge, Cambridge UP.
Bennis, H.e.a. (2002), *Een buurt in beweging. Talen en Culturen in het Utrechtse Lombok en Transvaal*. Amsterdam, Aksant.
Bourdieu, O. (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*. Parijs, Ed de Minuit.

Burg, J. van der en E. Baks (2000), ‘Nederland één grote cultuurmix. We combineren erop los en creëren zo onze eigen identiteit’, in: *Noord Brabants Dagblad*, 28 juli.
Dohmen, C. (2000), *In de schaduw van Scheherazade. Oosterse vertellingen in achttiende eeuws Nederland*. Nijmegen, Vantilt.
Fock, C.W. (1997), ‘“Kleet den wandt van 't graft pallais in tapijt: ontzie geen kosten.” Tapijten in het burgerinterieur ten tijde van de Republiek’, in: *Textielhistorische bijdragen* 37 (1997), 41-76.
Frijhoff, W. (1997), ‘Toe-eigening: van bezitsdrang naar betekenisgeving’, in: *Trajecta* 6 (2) 99-118.
Frijhoff, W. (2003), ‘Toe-eigening als vorm van culturele dynamiek’, in: *Volkskunde* 104, 3-17.
Ginkel, R. van (1999), *Op zoek naar eigenheid. Denkbeelden en discussies over cultuur en eigenheid in Nederland*. Den Haag, Sdu Uitgevers.
Leeman, Y. (1994), *Samen jong. Nederlandse jongeren en lessen over inter-etnisch samenleven en discriminatie*. Utrecht, Jan van Arkel.
Ombre, E. (1994), *Vrouwvreemd. Verhalen*. Amsterdam, Arbeiderspers.
Prins, B. (2004), *Voorbij de onschuld. Het debat over integratie in Nederland*. Amsterdam, Van Gennep.
Reinders, P. en T. Wijsenbeek (1994), *Koffie in Nederland. Vier eeuwen cultuurgeschiedenis*. Zutphen, Walburg Pers; Delft, Gemeente Musea Delft.
Saharso, S. (1992), *Jan en alleman. Etnische jeugd over etnische identiteit, discriminatie en vriendschap*. Utrecht, Jan van Arkel.
Schrover, M. (2002), *Een kolonie van Duitsers. Groepsvorming onder Duitse migranten in Utrecht in de negentiende eeuw*. Amsterdam, Aksant.
Schuyt, K. en E. Taverne (2000), *1950: Welvaart in zwart-wit*. Den Haag, Sdu Uitgevers.

1. Mooi

Bhachu, P. (2003), ‘Designing Diasporic Markets: Asian Fashion Entrepreneurs in London’, in: Sandra Niessen, Ann Marie Leshkowich en Carla Jones, *Re-oriënting Fashion. The Globalization of Asian Dress*. Oxford/New York, Berg, 139-158.

Boumans, L., H. Dibbits en M. Dorleijn (2001), *Jongens uit de Buurt. Een ontmoeting met Güray*, *Naraen*, *Hasan*, *Youssef*, *Mustafa*, *Azzadine*, *Badir en Rachid*. Amsterdam, Stichting Beheer IISG.
Breukink-Peeze, M. (1989), '"Eene fraaie kleeding, van den turkschen dragt ontleent". Turkse kleding en mode "à la turque" in Nederland', in: Hans Theunissen e.a. (red.), *Topkapi & Turkomanie. Turks-Nederlandse ontmoetingen sinds 1600*. Amsterdam, De Bataafsche Leeuw, 130-139.
Briels, J.G.C.A. (1985), 'Brabantse blaaskaak en Hollandse botmuil. Cultuurontwikkelingen in Holland in het begin van de gouden eeuw', in: *De Zeventiende Eeuw*, 1, 12-36.
Burg, J. van der en E. Baks (2000), 'Nederland één grote cultuurmix. We combineren erop los en creëren zo onze eigen identiteit', in: *Noord-Brabants Dagblad*, 28 juli.
Cottaar, A. (2003), *Zusters uit Suriname. Naoorlogse belevenissen in de Nederlandse verpleging*. Amsterdam, Meulenhoff.
Craig, M. (1997), 'The Decline and Fall of the Conk; or, How to Read a Process', in: *Fashion Theory: the Journal of Dress*, *Body & Culture* 1, 4, 399-419.
Doelwijt, Th. (2002), 'Met huid en haar', in: *Zami. Kwartaalkrant voor zwarte*, *migranten- en vluchtelingenvrouwen*, 15 (september).
'Donkere vrouwen zijn veel ijdeler dan blanke', in: *Haagsche Courant*, 14 juli 2004.
Francq van Berkheij, J. le (1773), *Natuurlyke historie van Holland III*, *2*. Amsterdam, Yntema en Tieboel.
Frijhoff, W. (1989), 'Verfransing? Franse taal en Nederlandse cultuur tot in de Revolutietijd', in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, 104, nr. 4, 592-609.
Haley, A. en Malcolm X. (1966), *The Autobiography of Malcolm X*. Londen, Hutchinson.
Hebdige, D. (1979), *Subculture. The meaning of style*. Londen en New York, Methuen.
Idem (1987), *Cut 'n Mix. Culture*, *Identity and Caribbean Music*. Londen en New York, Methuen.
Hondius, D. (1999), *Gemengde huwelijken*, *gemengde gevoelens. Aanvaarding en ontwijking van etnisch en religieus verschil sinds 1945*. Den Haag, Sdu Uitgevers.
Jungschleger, I. en G. Riemersma (1999), 'Hip met hoofddoek', in: *Volkskrant Magazine*, 23 oktober, nr. 8, 26-33.
Kelly, R.D.G. (1997), 'Nap Time: Historicizing the Afro', in: *Fashion Theory: the Journal of Dress*, *Body & Culture* 1, 4, 339-351.
Kong, L.A. (2003), *Kroeshaar*, *wat je moet weten en meer*. Schoorl, Conserve.
Lubberhuizen-van Gelder, A.M. (1947 en 1949), 'Japonsche Rocken', in: *Oud-Holland* (1947), 137-151 en *Oud-Holland* (1949), 25-38.
Marbe, N. (2004), 'Het C&A hart. Kleren maken de m/v', in: *Vrij Nederland*, 11 december, 30-34.
McCartney, J.T. (1993), *Black Power Ideologies. An Essay in African-American Political Thought*. Philadelphia: Temple University Press.
Mendes, V. en De la Haye, A. (1999), *20th Century Fashion*. Londen, Thames and Hudson.
Michels, H. (1994), *Uiterlijk schoon. Haardracht en opsmuk door de eeuwen heen*. Amsterdam, Fontein.
'Moderne moslima is modebewust', (2004) in: *Gelders Dagblad*, 12 augustus.

Molhuijsen, P.C. (red.) (1920), *Bronnen tot de geschiedenis der Leidsche Universiteit*. Den Haag, deel IV, 366.
Mutsaers, L. (1989), *Rockin' Ramona. 'n Gekleurde kijk op de bakermat van de Nederpop*. Den Haag, Sdu Uitgevers.

Pichotte, J. en H. Goudappel (2004), '"Wat me goed staat, dat koop ik gewoon." Scholieren besteden véél geld aan kleding', in: *Contrast* 10, 30-32.
Ramdas, A. (2004), 'Europa met het petje', in: *NRC Handelsblad*, 11 oktober.
Rubinstein, Ruth P. (2001), *Dress Codes. Meanings and Messages in American Culture*. Boulder/Oxford, Westview Press.
Sansone, L. (1992), *Schitteren in de schaduw. Overlevingsstrategieën, subcultuur en etniciteit van Creoolse jongeren uit de lagere klasse in Amsterdam 1981-1990*. Amsterdam, Het Spinhuis.
Scheers, R. van (1999), 'Yo! Zucht naar stijl. De zwarte ziel van Nederlandse tieners', in: Gertjan van Schoonhoven (red.), *De nieuwe kaaskop: Nederland en de Nederlanders in de jaren negentig*. Amsterdam, Prometheus/Elsevier, 149-158.
Schoots, E. (1996), 'Verzoening tegenstellingen op Parijse modeshows', in: *NRC Handelsblad*, 13 maart.

2. Leuk

Appel, R. (1999), ‘Straattaal. De mengtaal van jongeren in Amsterdam’, in: *Thema's en trends in de sociolinguistïek 3. Toegepaste taalwetenschap in artikelen* 62, 2, 38-55.
Beem, H. (1975), *Resten van een taal. Woordenboekje van het Nederlandse Jiddisch*. Assen, Van Gorcum.
Braak, J. van den (2001), ‘Met andere woorden: straattaal in Amsterdam’, in: *Amsterdams. Taal in Stad en Land*. Den Haag, Sdu Uitgevers.
Braak, J. van den (2002), ‘Het verschijnsel straattaal: een verkenning’, in: *Respons. Mededelingen van het Meertens Instituut* 5. Amsterdam, Meertens Instituut, 20-27.
Cornips, L. (2002), ‘Etnisch Nederlands in Lombok’, in: H. Bennis, G. Extra, P. Muysken en J. Nortier (red.), *Een buurt in beweging. Talen en Culturen in het Utrechtse Lombok en Transvaal*. Amsterdam, Stichting Beheer IISG, 285-302.
Cornips, L. (2002), ‘Jongerentaal: “Was ik gewoon eh, hoe zeg je dat, freestyler, gewoon relaxed”’, in: *Respons*, *Mededelingen van het Meertens Instituut* 5. Amsterdam, Meertens Instituut, 20-27.
Cornips, L. en V. de Rooij (2003), ‘“Kijk, Levi's is een goeie merk: maar toch hadden ze hem gedist van je schoenen doen em niet”. Jongerentaal heeft de toekomst’, in: J. Stroop (red.), *Waar gaat het Nederlands naar toe? Panorama van een taal*. Amsterdam, Prometheus, 131-142.
Cornips, L. (2005), ‘Het Surinaams-Nederlands in Nederland’, in: N. van der Sijs (red.), *Wereldnederlands. Oude en jonge variëteiten van het Nederlands*. Den Haag, Sdu Uitgevers, 131-147.
Doran, M. (2000), *Speaking Verlan: Performing Hybrid Identity in Suburban Paris*. Paper read at the 2000 AAAL Conference.
Dorleijn, M. et al. (2005), ‘Turks en Marokkaans Nederlands’, in: N. van der Sijs (red.), *Wereldnederlands. Oude en jonge variëteiten van het Nederlands*. Den Haag, Sdu Uitgevers, 149-183.
Hardenberg, M. (2003), *Straattaal*. Stageverslag Meertens Instituut.
Hendrik, A. (2000), ‘Dankzij die humor hebben ze het overleefd’, in: *De Groene Amsterdammer*, 11 november.
Hewitt, R. (1985), *White Talk Black Talk*. Cambridge, Cambridge University Press.
Kempen, Y. van (2000), ‘Taal mixen is dope, is basis, is spang. Straattaal van Amsterdamse jongeren’, in: *Ons erfdeel*, 43, 3, 331-338.

Kotsinas, U-B. (1998), ‘Language Contact in Rinkeby, an Immigrant Suburb’, in: J.K. Androutsopoulos en A. Scholz (red.), *Jugendsprache*, *Langue de Jeunes*, *Youth Language*. Frankfurt am Main, Peter Lang.
Nortier, J. (2001), *Murks en Straattaal. Vriendschap en taalgebruik onder jongeren*. Amsterdam, Prometheus.
Preston, D. (1992), ‘Talking Black and Talking White, A Study in Variety imitation’, in: J. Hall, N. Doane en D. Ringler (red.), *Old English and New*. New York, Garland.
Rampton, B. (1995), *Crossing. Language and Ethnicity Among Adolescents*. Londen, Longman, Real Language Series.
Rooij, V. de (1998), ‘Het probleem van smurfentaal’, in: A. Bruyn en J. Arends (red.), *Mengelwerk voor Muysken: voor Pieter Muysken bij zijn afscheid van de Universiteit van Amsterdam*. Amsterdam: Publikaties van het Instituut voor Algemene Taalwetenschap (UvA).
Sansone, L. (1992), *Schitteren in de schaduw. Overlevingsstrategieën*, *subcultuur en etniciteit van Creoolse jongeren uit de lagere klasse in Amsterdam 1981-1990*. Amsterdam, Het Spinhuis.
Schatz, H. (1987), *Lik op stuk. Het dialect van Amsterdam*. 's-Gravenhage, Bzztôh.
Sijs, N. van der (1996), *Leenwoordenboek. De invloed van andere talen op het Nederlands*. Den Haag, Sdu Uitgevers en Antwerpen, Standaard Uitgeverij.
Weerkamp, D. (2000), *Straattaal in Utrecht*. Doctoraalscriptie Opleiding Nederlands. Utrecht, Universiteit Utrecht.

3. Lekker

Abdalla, M. (1998), ‘Some ritual cuisine habits among Assyrian immigrants in Sweden: conditions and prospects’, in: P. Lysaght (red.), *Food and the Traveller. Migration*, *Immigration*, *Tourism and Ethnic Food*. (Proceedings of the 11th conference of the International Commission for Ethnological Food Research Cyprus june 8-14-1996.) Nicosia, Cyprus, 167-177.
AllerHande, *huisorgaan van de Albert Heijn*. (1983-2000) Zaandam.
Askegaard, S. (1995), *European Food Cultures. An Exploratory Analysis of Food Related Preferences and Behaviour in European Regions*. MAPP working paper nr. 26.
‘Belgen staan alsmaar minder achter fornuis’, in: *Het Belang van Limburg*, 22 oktober 2002.
Berendsen, M. (1997), *Worden aardappeleters pasta-eters? Opkomst en acceptatie van macaroni*, *spaghetti en andere pasta in het Nederlandse voedingspatroon in de loop van de twintigste eeuw*. (Ongepubliceerde scriptie maatschappijgeschiedenis.) Rotterdam, Eramus Universiteit Rotterdam.

Berg, G. van den (2001), *Over grenzen heen*. Kampen VCL West-Friesland.
Beyers, L. (1999), 'Cucina casareccia. Een culinaire kijk op de integratie van de Atinesi in Tubize vanaf 1947', in: *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis*, 25, 3, 257-284.
Bloem, M. (1981), *Matabia*. Baarn, De Fontein.
Bovenkerk, F., Anne Eijken en Wiesje Bovenkerk-Teerink (1983), *Italiaans ijs. De opmerkelijke historie van de Italiaanse ijsbereiders in Nederland*. Meppel, Boom.
Bovenkerk, F., K. Bruin, L. Brunt en H. Wouters (1985), *Vreemd volk*, *gemengde gevoelens. Etnische verhoudingen in een grote stad*. Meppel, Boom.
Capatti, A en M. Montanari (1999), *La cucina italiana. Storia di una cultura*. Roma-Bari, Editori Laterza.
Calvo, M. (1982), 'Migration et alimentation', in: *Information sur les sciences sociales*, 21, 3, 383-446.
Camporesi, P. (1981), *Le pain sauvage*. Parijs, Le chemin vert.
Choenni, C.E.S. (1995), *Kleur in de krijgsmacht. De integratie van Surinaamse jonge mannen in Nederland*. Utrecht, Faculteit Sociale Wetenschappen.
Cottaar, A. (2000), 'Een Oosterse stad in het westen. Etnisch-culinaire pioniers in Den Haag', in: *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis*, 4, 261-280.
Davidson, A. (1999), *The Penguin Companion to Food*. Londen, Penguin Books.
'Discriminato Limburgo bij label Italiaanse restaurants', in: *De Standaard*, 24 juli 2003.
Douglas, M. (1975), *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*. Londen/Boston, Routledge and Kegan Paul.
Douglas, M. en M. Nicod (1974), 'Taking the biscuit. The structure of British meals', in: *New Society*, 19 december 1974, 744-747.
Douglas, M. (1997), 'Deciphering a Meal', in: C. Counihan en P. van Esterik (1997), *Food and Culture: A Reader*. Londen, Routledge, 36-54.
Fischler, C. (1988), 'Food, self and identity', in: *Social Science Information*, 27, 2, 275-292.
Gabaccia, D.R. (1998), *We Are What We Eat. Ethnic Food and the Making of Americans*. Cambridge Massachusetts/Londen Havard University Press.
Halal, Y. el (2004), *Man zoekt een vrouw om hem gelukkig te maken*. Amsterdam Nijgh & Van Ditmar.
Harris, M. (1986), *Good to Eat. Riddles of food and culture*. New York, Simon and Schuster.
Hartog, A.P. den (red.) (1982), *Voeding als maatschappelijk verschijnsel*. Utrecht/Antwerpen, Bohn, Scheltema en Holkema.
Il cucchiaio d'argento (1950).
Jager, J.L. de (1995), *Arm en Rijk kunnen bij mij hun inkopen doen. De Geschiedenis van Albert Heijn en Koninklijke Ahold*. Baarn, Tirion.
Jobse-van Putten, J. (1995), 'Onderscheid moet er zijn. Culturele heterogeniteit in de Nederlandse voeding', in: *Volkskundig Bulletin*, 21, 1, 59-88.
Jobse-van Putten, J. (1995), *Eenvoudig maar voedzaam. Cultuurgeschiedenis van de dagelijkse maaltijd in Nederland*. Nijmegen, Sun.
Kavasch, E.B. (1997), 'My grandmother's hands', in: A.V. Avakian (red.), *Through the Kitchen Window. Women Writers Explore the Intimate Meanings of Food and Cooking*. Boston, Hamish Hamilton.
Kohlbacher, J. (1991), 'De eetgewoonten bij de Limburgse mijnwerkers', in: *Mededelingsblad Academie voor Streekgebonden Gastronomie*, jrg. 9, 1, 34, 8-21.

Knecht-Van Eekelen, A. en M. Stasse-Wolthuis (1987), *Voeding in onze samenleving in historisch perspectief*. Alpen aan de Rijn/Brussel, Samsom Stafleu.
Koçtürk, T. (1998), 'Food Habits Changes among Turkish Immigrants in Sweden', in: P. Lysaght (red.), *Food and the Traveller. Migration*, *Immigration*, *Tourism and Ethnic Food*. (Proceedings of the 11th conference of the International Commission for Ethnological Food Research Cyprus june 8-14-1996.) Nicosia, Cyprus, 162-166.
Levenstein, H.A. (1985), 'The American Response to Italian Food, 1880-1930', in: *Food and Foodways*, 1, 1, 1-24.
Levenstein, H.A. (1996), 'Diététique contre gastronomie: traditions culinaires, sainteté et santé dans les modèles de vies américains', in: J.P. Flandrin en M. Montanari (red.), *Histoire de l'alimentation*. Parijs, Fayard, 843-858.
Levenstein, H.A. en J.R. Conlin (1990), 'Food Habits of Italian Immigrants to America: An Examination of the Persistence of a Food Culture and the Rise of "Fast Food" in America', in: E.B. Browne, M.W. Fishwick et al. (red.) *Dominant Symbols in Popular Culture*. Ohio, Popular Press: Bowling Green, 231-246.
Lévi-Strauss, C. (1966), 'The Culinary Triangle', in: *The Partisan Review* 33.
Lorenzo, M. de (2002), 'Overal een thuis', in: J. Lucassen en R. Penninx (red.), *Grenzeloze generaties. Zuideuropese jongeren over hun identiteit*. Utrecht, Lize.
Lysaght, P. (red.) (1998), *Food and the Traveller. Migration*, *Immigration*, *Tourism and Ethnic Food*. (Proceedings of the 11th conference of the International Commission for Ethnological Food Research Cyprus june 8-14-1996.) Nicosia, Cyprus.
Mennell, S., A. Murcott en A.H. van Otterloo (1992), *The Sociology of Food: Eating*, *Diet and Culture*. Londen/Newbury Park/New Delhi, Sage.
Mestdag, I. (2001), *Italiaans op mijn bord? Een sociologisch-antropologisch onderzoek naar de receptie van de Italiaanse keuken in België aan de hand van het maaltijdpatroon (1927-1999)*. (Ongepubliceerde licentieverhandeling.) Brussel, Vrije Universiteit Brussel.
Morelli, A. (1987), *Fascismo e antifascismo nell'emigrazione italiana in Belgio (1922-1940)*. Roma, Bonacci Editore.
Morelli, A. (1993), 'De immigratie van Italianen in België in de 19de en de 20ste eeuw', in: A. Morelli (red.), *Geschiedenis van het eigen volk. De vreemdeling in België van de prehistorie tot nu*. Leuven, Kritak, 197-210.
Moulin, L. (1988), *Europa aan tafel. Een cultuurgeschiedenis van eten en drinken*. Antwerpen, Mercatorfonds.
Osinga, R. (2004), *Klare taal*. Amsterdam, Querido.
Otterloo, A.H. van (1990), *Eten en eetlust in Nederland 1840-1990. Een historisch-sociologische studie*. Amsterdam, Bert Bakker.
Otterloo, A.H. van (1996), 'Religious Regimes and Culinary Cultures: Some Ideas on Constrasting Lifestyles and Cultural Identities in the Netherlands During the Period of Pillarization', in: H.J. Teuteberg, G. Neumann en A. Wierlacher (red.), *Essen und kulturelle Identität. Europäische Perspektiven*. Bonn, Akademie Verlag, 415-427.
Otterloo, A.H. van (2000), *Voeding in verandering*. (Zp, zu.)

Otterloo, A.H. van (2002), 'Nieuwe etenswaren, nieuwe eetplekken en veranderende eetgewoonten: snacks en fast food in Nederland in de twintigste eeuw', in: M. Jacobs en P. Scholliers (red.) *Buitenhuis Eten in de Lage Landen sinds 1800. Brussel*, VUB Press, 61-87.
Probyn, E. (1998), 'Mc-Identities. Food and the Familial Citizen', in: *Theory, Culture and Society I*, 15, 2, 155-173.
Rijkschroeff, B.R. (1998), *Etnisch ondernemerschap. De Chinese horecasector in Nederland en de Verenigde Staten van Amerika*. Capelle a/d IJssel, Labyrent Publication.
Rood, L. en M. Sahli (2004), *Zoon van de Souk*. Amsterdam, Leopold.
Ruud, M.E. (1998), 'Food as cultural expression among Pakistani immigrants in Norway', in: P. Lysaght (red.), *Food and the Traveller. Migration, Immigration, Tourism and Ethnic Food*. (Proceedings of the 11th conference of the International Commission for Ethnological Food Research Cyprus june 8-14-1996.) Nicosia, Cyprus, 178-185.
Scholliers, P. (1993), *Arm en rijk aan tafel. Tweehonderd jaar eetcultuur in België*. Berchem, EPO.
Sorcinelli, L. (2001), 'Identification Process at Work: Virtues of the Italian Working-class Diet in the First Half of the Twentieth Century', in: P. Scholliers (red.), *Food, Drink and Identity. Cooking, Eating and Drinking in Europe since the Middle Ages*. New York/Oxford, Berg, 81-97.
Schrover, M. (1994), 'Gij zult het bokje niet koken in de melk zijner moeder. Joodse ondernemers in de voedings- en genotmiddelenindustrie', in: H. Berg, T. Wijsenbeek en E. Fischer (red.), *Venter, fabriqueur, fabrikant. Joodse ondernemers en ondernemingen in Nederland 1796-1940*. Amsterdam, Joods Historisch Museum Neha, 160-190.
Schrover, M. (1999), 'Wie zijn wij? Vrouwen, eten en etniciteit', in: *Voeden en Opvoeden, Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis* 19, 115-144.
Starr Sered, S. (1988), 'Food and Holiness: Cooking as a Sacred Act Among Middle-Eastern Jewish Women', in: *Anthropological Quaterly* 16, 3, 129-139.
Stokvis, P. (1999), 'Haagse melksalons en conditoreien rond 1900', in: *Voeden en opvoeden, Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis* 19, 98-114.
Talbot, R. (1998), 'The Chinese Community in Edinburgh: Foodsways and Cultural In: P. Lysaght (red.), *Food and the Traveller. Migration, Immigration, Tourism and Ethnic Food*. (Proceedings of the 11th conference of the International Commission for Ethnological Food Research Cyprus june 8-14-1996.) Nicosia, Cyprus, 191-199.
Tielemans, A., J. de Moor en N. de Rooij (2000), *Kookboek van de Eeuw. De beste Nederlandse recepten*. Utrecht, Kosmos-Z&K.
Veenis, M. (1995), '*Kartoffeln, Kuchen und Asado*.' *Over de verborgen keuken van Duitsers in Argentinië*. Amsterdam, Het Spinhuis.
Vercelloni, L. (2001), 'Le abitudini alimentari in Italia dagli anni Ottanta agli anni Duemila', in: *Sociologia del lavoro* 83, 141-149.
Vuijsje, H. en J. van der Lans, (1999), *Typisch Nederlands*. Amsterdam/Antwerpen, Pandora.
Wieringa, F. (1990), *Dong Feng Oostenwind, Chinezen in Nederland*. Amsterdam, Amsterdams Historisch Museum.
Wannée, C.J. (z.j.), *Kookboek van de Amsterdamse huishoudschool*. Amsterdam, Becht.
Warde, A. et al. (1999), 'Consumption and the problem of variety: cultural omnivorousness, social distinction and dining out', in: *Sociology* 33, 1, 105-127.

Willems, W., en A. Cottaar (1989), *Het beeld van Nederland. Hoe zien Molukkers*, *Chinezen*, *woonwagenbewoners en Turken de Nederlanders en zichzelf*? Den Haag/Baarn, Ambo Novib.
Woollett, A., H. Marshall, P. Nicolson en N. Dosanjh (1994), 'Asian Women's Ethnic Identity: the Impact of Gender and Context in the Accounts of Women Bringing up Children in East London', in: K.-K. Bhavnani en A. Phoenix, *Shifting Identities Shifting Racisms. A Feminism & Psychology Reader*. Londen, Thousand Oaks en New Delhi, Sage, 119-132.
Wynia, M. (2005), '*Jullie eten is wit*, *ons eten is rood*'. *Eetcultuur*, *identiteit en integratie*. (Ongepubliceerde scriptie cultuursociologie.) Amsterdam, UVA.

4. Schoon

Abu-Lughod, L. (1997), 'Is There a Muslim Sexuality? Changing Constructions of Sexuality in Egyptian Bedouin Weddings', in: C.B. Brettell en C.F. Sargent (red.) (1997), *Gender in Cross-Cultural Perspective*, 2nd. Ed., Upper Saddle River, New Jersey, Prentice Hall.
Barlas, A. (2001), '*Believing Women*' *in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin, University of Texas Press.
Bommel, A. van (2003), *Islam*, *liefde en seksualiteit*. Amsterdam, Bulaaq.
Bouhdiba, A. (1975), *La sexualité en Islam*. Parijs, Quadrige/PUF.
Brown, P. (1988), 'Augustine. Sexuality and Society', in: P. Brown (1988), *The Body and Society. Men*, *Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York, Columbia University Press, 387-427.
Buitelaar, M. (1998), 'Public Baths as Private Places', in: K. Ask en M. Tjomsland (red.), *Women and Islamisation. Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*. Oxford, Berg, 103-123.
Canter Cremers-van der Does, E. (1965), *Het bad*. Bussum, van Dishoeck.
Douglas, M. (1966), *Purity and Danger*. Londen, Routledge & Kegan Paul.
Driessen, H. (2002), *Pijn en cultuur*. Amsterdam, Wereldbibliotheek.
Elias, N. (1980 [1969] 1), *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
Gennep, A. van (1960 [1909]), *The Rites of Passage*. Chicago, University of Chicago Press.
Ginkel, R. van (1997), *Notities over Nederlanders. Antropologische reflecties*. Amsterdam/Meppel, Boom.
Harrington, H.K. (1993), *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis*. Atlanta, Scholars Press.
Hassan, R. (1985), 'Made from Adam's Rib: the Woman's Creation Question', in: *Al-Mushir. Theological Journal of the Christian Study Centre Rawalpindi*, herfstnummer.
Heijer, M. den (2005), *Een plek waar het heet is en water overvloedig stroomt. Tien jaar Hammam Den Haag*, *het oosters badhuis 1995-2005*. Den Haag, Stichting Hammam Den Haag.
Kromhout, B. (2003), '"Net wat ik nodig heb". Daklozen in de sauna.' *Haags Straatnieuws*, 8, 12, 16-17.
Lachmayer, H. en C. Gargerle (1991), 'Het bad als cultuurhistorische figuur van beschaving. Hygiëne en lichaamscultuur in Wenen', in: *De Architect*, themanummer Badcultuur, 42, 10-15.
Leemhuis, F. (1989), *De koran. Een weergave van de betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands*. Houten, Het Wereldvenster.
Lootsma, B. (1991), 'Baden om te wassen en baden om te regenereren. Korte geschiedenis van de privébadkamer', in: *De Architect*, themanummer Badcultuur, 42, 2-10.
Maqsood, R. (1995), *The Muslim Marriage Guide*. Londen, The Quilliam Press.
Neusner, J. (1994), *The Idea of Purity in Ancient Judaism; Purity in Rabbinic Judaism. A Systematic Account*. Atlanta, Scholars Press.
Pagels, E. (1989), *Adam*, *Eve*, *and the Serpent*. New York, Vintage Books.
Parent, W. (1987), *Sanitair. Een historisch overzicht*. Delft, Delftse Universitaire Pers.
Popenoe, R. (2004), *Feeding Desire. Fatness*, *Beauty and Ssexuality among a Saharan People*. Londen en New York, Routledge.

Wadud, A. (1999), *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford, Oxford University Press, 2nd edition.
Ware, K. (1997), '"My helper and my enemy". The Body in Greek Christianity', in: S. Coakley (red.) (1997), *Religion and the Body*. Cambridge Studies in Religious Tradition 8, Cambridge, Cambridge University Press, 90-110.
Wouters, C. (1979), 'Is het civilisatieproces van richting veranderd?', in: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 3, 336-361.

5. Sterk

Bottenburg, M. van (1994), *Verborgen competitie; Over de uiteenlopende populariteit van sporten*. Amsterdam, Bert Bakker.
Bottenburg, M. van (2003), 'Als korfbal in Amerika was ontstaan', in: F. Troost (red.) '*..en maakte een reis naar Zweden: negen beschouwingen bij 100 jaar korfbal*. Bunnik, KNKV. Korfbal.
Bourdieu, P. (1984), *A Social Critique of the Judgement of Taste*. [1979]. Cambridge Mass., Harvard University Press.
Braam, S. en Mehmet Ülger (1997), *Grijze Wolven; Een zoektocht naar Turks extreem rechts*. Amsterdam, Nigh & Van Ditmar.
Breedveld, K. (2003), 'Sport en cohesie: de relatie tussen sportdeelname en sociaal kapitaal', in: K. Breedveld (red.), *Rapportage Sport 2003*. Den Haag, SCP, 247-283.
Cashmore, E. (1982), *Black Sportsmen*. Londen, Routledge & Kegan Paul.
Cronin, M. en Mayall, D. (red.) (1998), *Sporting Nationalisms: Identity*, *Ethnicity*, *Immigration and Assimilation*. London, Frank Cass.
Duyvendak, J.W., A. Krouwel, R. Kraaijkamp & N. Boonstra (1998), *Integratie door sport? Een onderzoek naar gemengde en ongemengde sportbeoefening van allochtonen en autochtonen*. Rotterdam, Gemeente Rotterdam.
Elling, A. (2002), '*Ze zijn er (niet) voor gebouwd*'. *In- en uitsluiting in de sport naar sekse en etniciteit*. Nieuwegein/Den Bosch, Arko Sports Media/Mulier Instituut.
Elling, A. (2004), 'We zijn vrienden in het veld.' Grenzen aan sociale binding en 'verbroedering' door sport, in: *Pedagogiek* 24/4: 342-360.
Elling, A. en Claringbould, I. (2004), 'In- en uitsluitingsmechanismen in de sport: wie kan, mag en wil er (niet) bijhoren?', in: R. Kunnen (red), *Sport in beweging. Transformatie*, *betekenis en kwaliteit*. Nieuwegein/Den Bosch, Arko Sports Media/Mulier Instituut, 45-60.
Elling, A. en P. de Knop (1999), *Naar eigen wensen en mogelijkheden*. Arnhem, NOC*NSF.
Entine, Jon (2000), *Taboo: Why Black Athletes Dominate Sports and Why we're Afraid to Talk About It*. New York, Public Affairs.
GFK Panel Services, (2004), *Rapportage Sportbeoefening 2002-2004*. Dongen, GFK.
Hargreaves, J. (1986), *Sport*, *Power and Culture*. Cambridge, Cambridge UP.
Hofstede, G. (1991), *Allemaal andersdenkenden. Omgaan met cultuurverschillen*. Amsterdam, Contact.
Janssens, J.W. (1993), reader themaprogramma *Arbitrage & allochtonen*. Arnhem, NSF.
Janssens, J.W. (1999), *Etnische tweedeling in de sport*. 's-Hertogenbosch, Diopter - Janssens en Van Bottenburg bv.
Janssens, J.W. (2001), reader themaprogramma *Intercultureel leidinggeven in de sport voor trainers en coaches*. Utrecht, NFWS.
Janssens, J.W. en P. Verweel (2005), *Sport en multiculturaliteit* (in voorbereiding).
Jong, F. de (1989), *Allochtonen en sport in eigen kring. Integratie of isolatie? Een verkennende studie naar de effecten van het sporten van allochtonen in eigen kring en naar de functies van organisaties van allochtonen in de sport*. Amsterdam, Instituut voor Sociale Geografie, UvA.

Lagendijk, E en M. van der Gugten (1996), *Sport en allochtonen; feiten, ontwikkelingen en beleid (1986-1995)*. Rijswijk, WVC.

Majors, R. (1990), Cool Pose: Black Masculinity and Sports, in: M.A. Messner en D.F. Sabo (red.), *Sport*, *Men and the Gender Order: Critical Feminist Perspectives*. Champaign (Ill), Human Kinetics, 109-114.
Messner, M.A. (1990), 'Masculinities and Athletic Careers: Bonding and Status Differences', in: M.A. Messner and D.F. Sabo (red.), *Sport*, *Men and the Gender Order: Critical Feminist Perspectives*. Champaign (Ill), Human Kinetics, 97-108.
Miermans, C. (1955), *Voetbal in Nederland. Maatschappelijke en sportieve aspecten*. Assen, Van Gorcum.
Mout, G. (1986), *Maluka Muda onderweg. Eigen cultuur en minderheidspositie bij een Molukse sportvereniging*. Hooglanderveen, Trepico.
Purperhart, D. (2004), *Integratie Surinaamse voetballers in Nederland*. Hoofddorp, VVCS.
Roques C. en S. Rijpma (2001), *Sportdeelname van Surinamers*, *Turken en Marokkanen van de 1e en 2e generatie*. Rotterdam, COS gemeente Rotterdam.
Rijpma, S.G., P.A. de Graaf en C. de Vries (2004), *Rotterdammers en hun vrije tijd 2003. Resultaten uit de Vrijetijdsomnibus 2003*. Rotterdam, COS gemeente Rotterdam.
Saaijer P.C. en M. de Groen (2003), *Sportpeiling Utrecht 2003*. Utrecht, STOGO onderzoek en advies.
Schelven, W. van, m.m.v.D. Pouw (1994), *Succes- en faalfactoren van allochtone sportorganisaties*. Amsterdam, Stichting Spel en Sport.
Tan, H. (2000), *Het Surinaamse legioen*. Schoorl, Conserve.
Theeboom, M. (2001), *Vechtsporten en kinderen*. Arnhem, NOC*NSF.
Winner, D. (2000), *Brilliant Orange. The Neurotic Genius of Dutch Football*. London, Bloomsburry.
Woodward, K. (2004), 'Rumbles in the Jungle: Boxing, Racialization and the Performance of Masculinity', in: *Leisure Studies*, 23, 1, 5-17.

6. Sexy

Böhl, H. de Liagre (1992), 'Zedeloosheid na de bevrijding', in: J.W. Gerritsen en G. de Vries (red.), *Paniek in Nederland*. Amsterdam, Het Spinhuis.
Bovenkerk, F., A. Eijken, L. Ruland (2004), *IJscomannen en schoorsteenvegers: Italiaanse ambachtslieden in Nederland*. Amsterdam, Meulenhoff.
Diederichs, M. (2000), '"Moffenmeiden". Nederlandse vrouwen en Duitse militairen 1940-1945', in: *Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis* 20, 41-64.
Duin, J. van (1997), *Onwennig maar toch... Volwassenen als nieuwkomers in de hofmakerij*. Amsterdam, Boom.
Ginkel, R. (1997), *Notities over Nederlanders. Antropologische reflecties*. Amsterdam/Meppel, Boom.
Heerikhuizen, B. van (1980), 'Sociologen in de jaren dertig en veertig over het Nederlandse volkskarakter', in: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift 6*, 4, 643-675.
Henkes, B. (1995), *Heimat in Holland. Duitse dienstmeisjes 1920-1950*. Amsterdam, Babylon/De Geus.
Hondius, D. (2002), 'Grenzen van het huwelijk. Gemengde huwelijken in Nederland sinds 1945', in: *Nieuwste Tijd*, *Kwartaalschrift voor eigentijdse geschiedenis. Europa en de liefde* 1, 4 28-41.
Hooghiemstra, E. (2001), 'Gemengd huwen en transnationaal huwen in Nederland: enkele feiten', in: *Tijdschrift voor Migrantenstudies* 4, 198-208.
Mak, G. (2000), 'Seksueel vreemdelingenverkeer', in: *Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis* 21, 101-122.
Lutz, H. en G. Wekker (2001), 'Een hoogvlakte met koude winden. De geschiedenis van het gender - en etniciteitsdenken in Nederland,' in: M. Botman, N. Jouwe, G. Wekker (red), *Caleidoscopische visies: de zwarte*, *migranten- en vluchtelingenvrouwenbeweging in Nederland*. Amsterdam, Koninklijk Instituut voor de Tropen, 25-49.
Perrier, S. (2001), *De mannen van Nederland. Het onverbiddelijk oordeel van buitenlandse vrouwen*. Zutphen/Apeldoorn, Plataan.
Prins, B. (2000), *Voorbij de onschuld. Het debat over de multiculturele samenleving*. Amsterdam, Van Gennep.
Schouten, M. (2001), 'De wind kent geen landsgrenzen', in: H. Harsema (red.), *Natuur is de klei van mijn boeken*. Wageningen, Staatsbosbeheer.
Tinnemans, W. (red.) (1991), *L'Italianità. De Italiaanse gemeenschap in Nederland*. Amsterdam, Het Spinhuis.
Welten, V. (1988), 'Geslachtsrol-"attituden" in een inter-etnische disco', in: J. Eggink et al. (red.), *De kunst van het mores leren*. Amersfoort/Leuven, Acco, 184-196.
Willems, W. en A. Cottaar (1984), *Het beeld van Nederland*. Baarn/Den Haag, Ambo.

7. Eigen

Literatuur

Ali, S. (2003), *Mixed-Race*, *Post-Race*, *Gender*, *New Ethnicities and Cultural Practices*. Oxford en New York, Berg Publishers.
Dalmage, H.M. (2000), *Tripping on the Color Line*, *Black-White Multiracial Families in a Racially Divided World*. New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press.
Hall, S. (2000), 'Conclusion: the Multi-cultural Question', in: B. Hesse (red.), *Un/settled Multiculturalisms*, *Diasporas*, *Entanglements*, *Transruptions*. Londen en New York, Zed Books, 209-241.
Hondius, D. (1999), *Gemengde huwelijken*, *gemengde gevoelens. Aanvaarding en ontwijking van etnisch en religieus verschil sinds 1945*. Den Haag, Sdu Uitgevers.
Hooghiemstra, E. (2003), *Trouwen over de grens. Achtergronden van partnerkeuze van Turken en Marokkanen in Nederland*. Den Haag, Sociaal en Cultureel Planbureau.
Ifekwunigwe, J.O. (1999), *Scattered Belongings*, *Cultural Paradoxes of* '*Race*', *Nation and Gender*. Londen en New York, Routledge.
Keij, Ingeborg (2000), 'Hoe doet het CBS dat nou? Standaarddefinitie allochtonen', in: *Index*, No. 10 (november/december), Voorburg en Heerlen, Centraal Bureau voor de Statistiek, 24-25, http://www.cbs.nl/NR/rdonlyres/26785779-AAFE-4B39-AD0759F34DCD44C8/0/index1119pdf
Kortram, L.H. (1995), *Van Nederlandse bodem*, *biculturaliteit en naamgevingsvraagstukken*. Oosterbeek, MAPS.
Loor, A. (1992), 'Opgegaan in een Surinaamse cultuur', in: C. van Binnendijk en P. Faber (red.), *Sranan Cultuur in Suriname*. Amsterdam, KIT en Rotterdam, Museum voor Volkenkunde, 78-83.
Mierlo, M. van (1998), 'Biculturele mensen in Amsterdam: een ambivalente identiteit', in: I. van Eerd en B. Hermes (red.), *Pluriform Amsterdam*. Amsterdam, Vossiuspers AUP, 139-158.
Muysken, P. (2002), 'Rakelings langs elkaar heen. Bewegingen in taal en cultuur', in: H. Bennis et al., *Een buurt in beweging*, *Talen en Culturen in het Utrechtse Lombok en Transvaal*. Amsterdam, Uitgeverij Aksant, 319-328.

Olumide, J. (2002), *Raiding the Gene Pool*, *The Social Construction of Mixed Race*. Londen en Sterling, Virginia, Pluto Press.
Pinderhughes, E. (1995), 'Biracial Identity. Asset or Handicap?', in: H.W. Harris, H.C. Blue en E.E.H. Grifith (red.), *Racial and Ethnic Identity*, *Psychological Development and Creative Expression*. Londen en New York, Routledge, 73-93.
Root, M.P.P. (1996), *The Multiracial Experience*, *Racial Borders as the New Frontier*. Thousand Oaks, Londen, New Delhi, Sage Publications.
'Suriname klaagt aan "Borstrokken moest ik leren breien...?", Mevrouw Botman-Donner, Den Haag is ons liever kwijt dan rijk', in: *Algemeen Dagblad*, zaterdag 17 februari 1973.
Timmerije, A. (1993), *Gemengde gevoelens*, *erfenis van twee culturen*. Bloemendaal, Aramith Uitgevers.

Interviews

(Auteur onbekend) en Serge Ligtenberg (foto) (2001), 'Wij zijn een ode aan onze ouders' (Souhad en Oulayah El Jalte), in: *Onze Wereld*, jrg. 44 nr. 6 (juni), 32-33.
Eimers, Ditty (tekst) en Robert Rizzo (foto) (2001a), 'Ik heb grote woede in me', (Frank Siddiqui), in: *Onze Wereld*, jrg. 44 nr. 7/8 (juli/augustus), 60-61.
Eimers, Ditty (tekst) en Robert Rizzo (foto) (2001b), 'Ik maak mijn eigen toekomst' (Cindica Rouse), in: *Onze Wereld*, jrg. 44 nr. 9 (september), 32-33.
Eimers, Ditty (tekst) en Robert Rizzo (foto) (2002c), 'Mijn wortels liggen niet op één plaats' (Diana Blok), in: *Onze Wereld*, jrg. 45 nr. 2 (februari), 40-41.
Eimers, Ditty (tekst) en Brik van der Burgt (foto) (2002d), 'Ik ben niet zo op zoek naar mijn wortels' (Denny Landzaat), in: *Onze Wereld*, jrg. 45 nr. 3 (maart), 42-43.
Eimers, Ditty (tekst) en Frans Schellekens (foto) (2002e), 'Vriendjes kwamen op de tweede plaats' (Inaria Kaisiëpo), in: *Onze Wereld*, jrg. 45 nr. 4 (april), 28-29.
Eimers, Ditty (tekst) en Robert Rizzo (foto) (2002f), 'Ik had ook een keppeltje kunnen dragen' (Abdullah Haselhoef), in: *Onze Wereld*, jrg. 45 nr. 5 (mei), 48-49.
Eimers, Ditty (tekst) en Robert Rizzo (foto) (2002g), 'Ik zie er indiaanser uit dan veel natives' (Sonja Boekhorst), in: *Onze Wereld*, jrg. 45 nr. 6 (juni), 48-49.
Eimers, Ditty (tekst) en Maartje Geels (foto) (2002h), 'Als kind was ik al een showfiguur' (Georgina Kwakye), in: *Onze Wereld*, jrg. 45 nr. 9 (september), 48-49.
Eimers, Ditty (tekst) en Frans Schellekens (foto) (2002i), 'Tegendraads van jongs af aan' (Touriya Haoud), in: *Onze Wereld*, jrg. 45 nr. 11 (november), 48-49.
Eimers, Ditty (tekst) en Frans Schellekens (foto) (2002/2003j), 'Vertrouwen in mensen is niet mijn sterkste punt' (Michel Banabila), in: *Onze Wereld*, jrg. 45/46 nr. 12 (december) en nr. 1 (januari), 76-77.
Eimers, Ditty (tekst) en Frans Schellekens (foto) (2003k), 'Emotioneel sta ik dichter bij de Palestijnen' (Raadi Suudi), in: *Onze Wereld*, jrg. 46 nr. 2 (februari), 48-49.

Eimers, Ditty (tekst) en Frans Schellekens (foto) (2003l), ‘Net niet te donker en net niet te licht’ (Stanley Burleson), in: *Onze Wereld*, jrg. 46 nr. 3 (maart), 48-49.

Eimers, Ditty (tekst) en Ingmar Timmer (foto) (2003m), ‘Je moet je aanpassen, dat doe ik zelf ook’ (Laura Fygi), in: *Onze Wereld*, jrg. 46 nr. 4 (april), 48-49.
Eimers, Ditty (tekst) en Frans Schellekens (foto) (2003n), ‘Naam: Leon van der Zanden “Geen coole nepneger meer”’, in: *Onze Wereld*, jrg. 46 nr. 5 (mei), 44-45.
Eimers, Ditty (tekst) en Ingmar Schellekens (foto) (2003o), ‘Naam: Fatima Moreira de Melo “Fatima, dat móet een moslimmeisje zijn”’, in: *Onze Wereld*, jrg. 46 nr. 6 (juni), 42-43.
Eimers, Ditty (tekst) en Ingmar Timmer (foto) (2003p), ‘Naam: Haig Balian “Het gaat er uiteindelijk om wat je zelf wilt zijn”’, in: *Onze Wereld*, jrg. 46 nr. 7/8 (juli/augustus), 72-73.
Eimers, Ditty (tekst) en Venus Veldhoen (foto) (2003q), ‘Naam: Beertje van Beers, “Mensen hebben geen greep op me”’, in: *Onze Wereld*, jrg. 46 nr. 11 (november), 16-17.
Eimers, Ditty (tekst) en Anke Teunissen (foto) (2003/2004r), ‘Naam: John Jones “Ik voel me thuis bij nuchtere mensen”’, in: *Onze Wereld*, jrg. 46/47 nr. 12 (december) en nr. 1 (januari), 68-69.
Eimers, Ditty (tekst) en Anke Teunissen (foto) (2004s), ‘Naam: Michael Pilarczyk “Sinds kort verbouw ik Poolse aardapels”’, in: *Onze Wereld*, jrg. 47 nr. 2 (februari), 18-19.
Eimers, Ditty (tekst) en Anke Teunissen (foto) (2004t), ‘Naam: Simonka de Jong “Een vreemd soort heimwee”’, in: *Onze Wereld*, jrg. 47 nr.3 (maart), 36-37.
Eimers, Ditty (tekst) en Dennis Duijnhouwer (foto) (2004u), ‘Naam: Jennifer de Jong, “Ze casten me nooit als Hollandse meid”’, in: *Onze Wereld*, jrg 47 nr. 4 (april), 14-15.
Eimers, Ditty (tekst) en John Kramer (foto) (2004v), ‘Naam: James Kennedy, “Als Estlander zou ik niet zoveel aandacht krijgen”’, in: *Onze Wereld*, jrg. 47 nr. 6 (juni), 24-25.
Eimers, Ditty (tekst) en Morad Bouchakour (foto) (2004w), ‘Naam: Morad Bouchakour, “Zonder die breuk had ik mijn talent niet ontdenkt”’, in: *Onze Wereld*, jrg. 47 nr.7/8 (juli/augustus), 64-65.
Kroon, Harriët (tekst) en Robert Rizzo (foto) (2001a), ‘Ik kan een kameleon zijn’ (Venus Veldhoen), in: *Onze Wereld*, jrg. 44 nr. 2 (februari), 32-33.
Kroon, Harriët (tekst) en Robert Rizzo (foto) (2001b), ‘Ik begin vanaf min twee’ (Omar Ramadan), in: *Onze Wereld*, jrg. 44 nr. 3 (maart), 32-33.
Kroon, Harriët (tekst) en Maartje Geels (foto) (2001c), ‘Iedereen is een eiland’ (Anousha N'Zumé), in: *Onze Wereld*, jrg. 44 nr. 4 (april), 46-47.
Kroon, Harriët (tekst) en Robert Rizzo (foto) (2001d), ‘Gekookte aardappels, bah’ (Hengko Dun), in: *Onze Wereld*, jrg. 44 nr. 5 (mei), 34-35.
Kroon, Harriët (tekst) en Serge Ligtenberg (foto) (2001e), ‘Natuurlijk ben ik veel gepest’ (Willem van Gulik), in: *Onze Wereld*, jrg. 44, nr. 10 (oktober), 38-39.
Rooijen, Willy van (tekst) en Robert Rizzo (foto) (2001/2002a), ‘Mijn hele leven is zoeken’ (Wijnand Stomp), in: *Onze Wereld*, jrg. 44/45 nr. 12 (december) en nr. 1 (januari), 66-67.
Rooijen, Willy van (tekst) en Frans Schellekens (foto) (2002b), ‘Ik heb helemaal niks met dat lands’ (Leonard Retel Helmrich), in: *Onze Wereld*, jrg. 45 nr. 7/8 (juli/augustus), 30-31.
Veldkamp, Joan (tekst) en Frans Schellenkens (foto) (2001), ‘Mijn tintje is een voordeel’, in: *Onze Wereld*, jrg. 44 nr. 11 (november), 38-39.

Wilschut, Marianne (tekst) en Anke Teunissen (foto) (2003), ‘Naam: Marline Williams “Als ik zing, verzilver ik mijn vaders erfenis”’, in: *Onze Wereld*, jrg 46 nr. 10 (oktober), 44-45.

8. Het zwembad

Boon, B. (2004), *Bron van informatie en inspiratie. Monitor 2003. Plan van aanpak zwemvaardigheid*. Arnhem, NISB.
B&W Rotterdam (2004), 'Beantwoording schriftelijke vragen over zwemuurtjes voor moslimvrouwen', op: www.leefbaarrotterdam.nl.
Crum, B. (2002), *Zwemachterstanden op de basisschool. Oorzaken en remedies*. Den Haag, Ministerie van OCW.

Derks, M. (1995), 'Oolijk, Frisch en Hollandsch. Jonge zwemsters en vooroorlogs sportheldendom', in: *Vrijetijd en samenleving* 13, 3/4, 81-93.
Elling, A. (2002), *'Ze zijn er (niet) voor gebouwd'. In- en uitsluiting in de sport naar sekse en etniciteit*. Nieuwegein/Den Bosch, Arko Sports Media/Mulier Instituut.
Gemeente Amsterdam/DMO (2004), *Sportmonitor 2003*. Amsterdam, Dienst Maatschapelijke Ontwikkeling.
Haalboom, A. (1997), 'Na een half uur praten gingen ze het water in', in: *Contrast* 4, 23/24, 14-15.
Helm, T. van en I. de Leeuw (1987), 'Hoe houden Turkse vrouwen het hoofd boven water?' Amsterdam, Academie Lichamelijke Opvoeding.
Hoolt, J. (1987), *We willen wel*, *maar... onderzoek naar de sportdeelname van etnische minderheidsgroepen*. Amsterdam, Stadsdrukkerij.
Hoyng, J., C. Roques en M. van Bottenburg (2003), *Kerngegevens sportdeelname. Sportdeelname in Nederlandse gemeenten*. Nieuwegein/DenBosch, Arko Sports Media/Mulier Instituut.
James, K. (2000), 'You can *feel* them looking at you': The experiences of adolescent girls at swimming pools. *Journal of Leisure Research* 32/2, 262-280.
Khattab, H. (2004), *Het handboek voor moslimvrouwen*. Delft, Noer.
Klein, M-L. en C. Kleindienst-Cachay (red.) (2004), *Muslimische Frauen im Sport - Erfahrungen und Perspektiven*. Düsseldorf, Ministerium für SWKS des Landes Nordrhein-Westfahlen.
Knop, P. de, M. Theeboom, H. Wittock en K. de Martelaer (1996), 'Implications of Islam on Muslim Girls' Sport Participation in Western Europe. Literature Review and Policy Recommendations for Sport Promotion', in: *Sport*, *Education and Society* 1, 2, 147-164.
'Leefbaar wil af van zwemrooster voor moslima's.' *Rotterdams Dagblad*, 22 september 2004.
OCW (2001a), *Schoolzwemmen. Vaardigheid en veiligheid*. Den Haag, Ministerie van OCW.
OCW (2001b), *Plan van aanpak Zwemvaardigheid*. Den Haag, Ministerie van OCW.
Mol, P.-J. (1998), *Geschiedenis van de sport in Amsterdam 1918-1940. Groeiende gemeentelijke betrokkenheid*. Amsterdam, Sportservice Amsterdam.
'Moslimvrouwen willen eigen zwemuren.' *BN De Stem*, woensdag 4 augustus 2004.
NOC*NSF (2002), *Peiling sportbeoefening 2001 - op basis van de Richtlijnen Sportdeelname Onderzoek (RSO)*. Arnhem, NOC*NSF.
NOC*NSF (2004), *Ledental NOC*NSF over 2003*. Arnhem, NOC*NSF.
Steendijk-Kuypers, J. (1999), *Vrouwen-beweging. Medische en culturele aspecten van vrouwen in de sport*, *gezien in het kader van de sporthistorie*. Rotterdam, Erasmus Publishing.
SOLC (1995), 'Allochtonen in het zwembad', in: *Oriëntatie op doelgroepen*, het Module 3 boek van de nationale beroepsopleiding voor zwemonderwijzer(es), Dordrecht: Landelijke Contactraad/SOLC 47-69.
Zaman, H. (1997), 'Islam, well-being and physical activity: perceptions of Muslim young women', in: G. Clarke en B. Humberstone (red.), *Researching women and sport*. Houndmills, MacMillan, 50-67.

9. Het feest

Anthias, F., en N. Yuval-Davis (1992), *Racialized Boundaries. Race*, *Nation*, *Gender*, *Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. Londen/New York, Routledge.
Bal, M. (2004), 'Zwarte Piet's bal masqué', in: M.S. Phillips en G. Schochet (red.), *Questions of tradition*. Toronto, University of Toronto Press, 110-151.
Bas, J. de (1993), *Sinterklaas bestaat (als u dat wilt). Over sintbeleving in Nederland*. Sliedrecht, Merweboek.
Bas, J. de (1999), *Sinterklaas mag blijven. Voorstellen voor vernieuwing van een feest*. Kampen, Kok.
Bas, J. de (2003), *Een mijter zonder kruis. Sint-Nicolaas in de protestantse pers 1945-2000*. Hilversum, Verloren.
Berends, B. (2000), *Zwarte Piet en Witte Klaas. Onderzoek naar beeldvorming in de sinterklaastraditie*. Doctoraal-scriptie Erasmus Universiteit Rotterdam
Berends, B. (2001), 'Zwarte Piet en Witte Klaas. Beeldvorming in de sinterklaastraditie', in: *Roest. Tijdschrift voor geschiedenis en cultuur*, nr. 10, 13-19.
Blakely, A. (1993), *Blacks in the Dutch World. The Evolution of Racial Imagery in a Modern Society*. Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press.
Bonnett, A. (1997), 'Constructions of Whiteness in European and American Anti-Racism', in: P. Werbner en T. Modood (red.), *Debating Cultural Hybridity. Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Londen/New Jersey, Zed Books, 173-192.

Booy, F. (2003), *Op zoek naar Zwarte Piet. Een speurtocht naar de herkomst, de ontwikkeling en de betekenis van de dienaar van Sinterklaas*. Eindhoven, Stichting Nationaal Sint Nicolaas Comité.
Bouhuys, M. (1970), *De Witte Piet*. Soest, De Gooise Uitgeverij.
Buiks, P.E.J. (1984), 'Rastas in Babylon. De etnisering van Surinaamse jongeren in Nederland', in: P. van Gelder e.a. (red.), *Bonoeman, Rasta's en andere Surinamers. Onderzoek naar etnische groepen in Nederland*. Amsterdam, Werkgroep AWIC, 164-184.
Cockrell, D. (1997), *Demons of Disorder. Early Blackface Minstrels and their World*. Cambridge, Cambridge University Press.
Dijk, T.A. van (1998), 'Sinterklaas en zwarte Piet: is het racisme, of is het 't niet?', in: L. Helder en S. Gravenberch (red.), *Sinterklaasje, kom maar binnen zonder knecht*. Berchem, EPO, 118-135.
Essed, Ph. (1988), *Alledaags racisme*. Baarn/Den Haag, Ambo/Novib.
Frijhoff, W. (2003), 'Toe-eigening als vorm van culturele dynamiek, in: *Volkskunde* 104, 3-17.
Gajentaan, J. (1972), 'Het Initiatief Comité Amsterdam 1932-1972', in: *Ons Amsterdam* 24, 104-106.
Ghesquiere, R. (1989), *Van Nicolaas van Myra tot Sinterklaas. De kracht van een verhaal*. Leuven/Amersfoort, Davidsfons/Acco.
Gilroy, P. (1987), '*There Ain't no Black in the Union Jack*'. *The Cultural Politics of Race and Nation*. Londen, Hutchinson.
Gobardhan-Rambocus, L. (2004), 'Keti Koti Dey. Viering van Emancipatiedag', in: M. van Kempen e.a. (red.), *Wandelaar onder de palmen. Opstellen over koloniale en postkoloniale literatuur opgedragen aan Bert Paasman*. Leiden, KITLV.
Gravenberch, S. (1998a), 'Inleiding', in: L. Helder en S. Gravenberch (red.), *Sinterklaasje, kom maar binnen zonder knecht*. Berchem, EPO, 11-24.
Gravenberch, S. (1998b), 'Zonder zwarte Piet is het geen sinterklaasfeest meer', in: L. Helder en S. Gravenberch (red.), *Sinterklaasje, kom maar binnen zonder knecht*. Berchem, EPO, 87-97.
Hassankhan, R. (1988), *Al is hij zo zwart als roet*... [Den Haag], Warray.
Helder, L. (1998), 'Over swarten, Mooren, Negerknechten en andere producten van koloniale macht', in: idem en S. Gravenberch (red.), *Sinterklaasje, kom maar binnen zonder knecht*. Berchem, EPO, 45-86.
Helsloo, J. (1996), 'Sinterklaas en de komst van de kerstman. Decemberfeesten in postmodern Nederland tussen eigen en vreemd', in: *Volkskundig Bulletin* 22, 262-298.
Helsloot, J. (2001), 'De opkomst van Sinterklaas als nationaal feest in Nederland. Een schets op grond van twee volkskundevragenlijsten van het Meertens Instituut', in: A. Döring (red.), *Faszination Nikolaus. Kult, Brauch, Kommerz*. Essen, Klartext, 104-139.
Helsloot, J. (2002), '5 december. Sinterklaas en nationale cultuur in Nederland', in: *Skript* 24, 54-68.
Jones, G. (2001), 'Het belang van een gedenkteken', in: *Kleio* 42, 9-13.
Kagie, R. (1989), *De eerste neger. Herinneringen aan de komst van een nieuwe bevolkingsgroep*. Houten, Het Wereldvenster.
Kardux, J.C. (2004), 'Monuments of the Black Atlantic: Slavery Memorials in the United States and the Netherlands', in: Heike Raphael-Hernandez, (red.), *Blackening Europe: the African American Presence*. New York and London, Routledge, 87-105.

Koenis, Sj. (2002), ‘De secularisatie en politisering van cultuur’, in: J. Lucassen en A. de Ruijter (red.), *Nederland multicultureel en pluriform? Een aantal conceptuele studies*. Amsterdam, Aksant, 47-84.

Koot, W. en P. Uniken Venema (1985), 'Etnisering en etnische belangenbehartiging bij Surinamers: een nieuw stijgingskanaal', in: *Migrantenstudies* 1, 4-16.
Leisius, H. (1998), 'Hoi, collega', in: L. Helder en S. Gravenberch (red.), *Sinterklaasje*, *kom maar binnen zonder knecht*. Berchem, EPO, 197-200.
Leistra, G. (1995), *Parbo aan de Amstel. Surinamers in Nederland*. Amsterdam/Antwerpen, Arbeiderspers.
Matsier, N. (1995), *Was Sinterklaas maar een gracht*. Amsterdam, De Bezige Bij.
Moore-Gilbert, B. (1997), *Postcolonial Theory. Contexts*, *Practices*, *Politics*. Londen/New York, Verso.
Mutsaers, L. (1998), 'Muziek en migrantenjongeren in Nederland', in: C.H.M. Geuijen (red.), *Multiculturalisme*. Utrecht, Lemma, 167-181.
Nederveen Pieterse, J. (1998), 'Mirakels multiculturalisme: Zwarte Piet revisited', in: L. Helder en S. Gravenberch (red.), *Sinterklaasje*, *kom maar binnen zonder knecht*. Berchem, EPO, 27-44.
Oostindië, G. (red.), (1999), *Het verleden onder ogen. Herdenking van de slavernij*. Amsterdam/Den Haag, Arena/Prins Claus Fonds.
Oostindië, G. (2000), 'Een monument voor de slavernij', in: *Spiegel Historiael* 35, 232-239.
Pilkington, A. (2003), *Racial disadvantage and ethnic diversity in Britain*. Houndmills, Palgrave Macmillan.
Pleck, E.H. (2001), 'Kwanzaa: An invented Black Nationalist tradition, 1966-1990', in: *Journal of American Ethnic History* 20, 3-28.
Pleij, H. (1999), *Tegen de barbarij. Tien stukken over vaderlandse beschaving*. Amsterdam, Ooievaar.
Prins, B. (2004), *Voorbij de onschuld. Het debat over integratie in Nederland*. Tweede geheel herziene en uitgebreide druk. Amsterdam, Van Gennep.
Raalte, C. (1998), 'Zwarte Piet, wiedewiedewiet...', in: L. Helder en S. Gravenberch (red.), *Sinterklaasje*, *kom maar binnen zonder knecht*. Berchem, EPO, 171-183.
Ramdas, A. (1996), *De beroepsherinneraar en andere verhalen*. Amsterdam, De Bezige Bij.
Ramdas, A. (1998), 'Een verhaal dat men maakt. Interview met de auteur Anil Ramdas', in: L. Helder en S. Gravenberch (red.), *Sinterklaasje*, *kom maar binnen zonder knecht*. Berchem, EPO, 186-193.
Roemer, A. (1998), 'Op staande voet', in: L. Helder en S. Gravenberch (red.), *Sinterklaasje*, *kom maar binnen zonder knecht*. Berchem, EPO, 164-170.
Rooijakkers, G. (1997), 'Sinterklaas en de donkere dagen voor Kerstmis. De commercialisering van decemberrituelen', in H. de Jonge (red.), *Ons soort mensen. Levensstijlen in Nederland*. Nijmegen, SUN, 239-272.
Sens, A. (2000), 'Leven met een slavernijverleden: tussen emotionaliteit en rationaliteit', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 113, 55-62.
Smith, J. (2005) 'Diasporic Slavery Memorials and Dutch Geographies of Time, Space, and Morality', nog ongepubliceerde lezing op conferentie *Migratory Aesthetics*, Amsterdam januari 2005.
Tak, H. (1997), 'Antilliaans carnaval: moderniteit en ritueel', in: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 24, 72-100.
Vries, B. de (1966), 'Provo van binnenuit', in: F.E. Frenkel (red.), *Provo. Kanttekeningen bij een deelverschijnsel*. Amsterdam, Polak & Van Gennep, 19-31.

Werbner, P. (1997), ‘Essentialising Essentialism, Essentialising Silence: Ambivalence and Multiplicity in the Constructions of Racism and Ethnicity’, in: P. Werbner en T. Modood (red.), *Debating cultural*

hybridity. Multicultural identities and the politics of anti-racism. Londen/New Jersey, Zed Books, 226-254.
Westerman, F. (2004), *El Negro en ik*. Amsterdam/Antwerpen, Atlas.
Zeijden, A. van der (2000), 'The Dutch Center for Popular Culture and the Cultivation of Ethnic Traditions and Popular Culture in the Netherlands', in: T. Dekker e.a. (red.), *Roots & Rituals. The Construction of Ethnic Identities*. Amsterdam, Het Spinhuis, 205-216.

10. De Wallen

Altink, S. (1993), *Dossier Vrouwenhandel. De feiten*, *de verhalen*, *de ervaringen*. Amsterdam, SUA.
Arie, H. (1968), *Haring Arie*, *een leven aan de Amsterdamse zelfkant*. Amsterdam, de Arbeiderspers.
Belderbos, F. en J. Visser (1987), *Beroep: prostituée*. Utrecht, SWP.

Bakker, J. en J. Borm (1994), 'Prostituees in de gedoogzone van de lokale traditle', in: B. Venema en J. Bakker (red.), *Vrouwen van de Midden-Atlas: vrij of vroom?* Utrecht, Jan van Arkel, 145-172.
Berg, T. van de en M. Blom (1987), *Tippelen voor dope. Levensverhalen van vrouwen in de heroïneprostitutie*. Amsterdam, Uitgeverij SUA.
Biervliet, W.E. (1978), 'The hustler culture of young unemployed Surinamers', in: H.E. Lamur en J.D. Speckman (red.), *Adaptation of Migrants from the Caribbean in the European and American Metropolis*. Amsterdam en Leiden, Universiteit van Amsterdam en Rijksuniversiteit Leiden, 191-201.
Binderman, M.B., D. Wepman en R.B. Newman (1975), 'A portrait of "The Life"', in: *Urban Life*, 4 (2), 213-225.
Boggs, V.W. en A. Jaquez (1984), 'Popcorns, talk-tricks and half-steppers', in: V. Boggs, G. Handel, S. Favia e.a., *The apple sliced*. Massachusetts, Bergin en Garvy, 163-172.
Bouchier, T. en H. de Jong (1987), *Hoerenlopers*, *mannen op zoek naar intimiteit*. Groningen, Jan Mets.
Bovenkerk, F. en L.M. Bovenkerk-Tering (1972), *Surinamers en Antillianen in de Nederlandse Pers*. Amsterdam, Antropologisch-Sociologisch Centrum, Universiteit van Amsterdam.
Bovenkerk, F., M. van San, M. Boone, T. Boekhout van Solinge en D. Korf (2004), '*Loverboys*' *of modern pooierschap in Amsterdam*. Utrecht, Willem Pompe Instituut voor Strafrechtswetenschappen.
Brouns, H. (1993), *Zeedijk*, *de* '*dijk*' *binnenste buiten*. Amsterdam, Jan Mets.
Brana-Shute, G. (1979), *On the Corner. Male Social Life in a Paramaribo Creole Neighborhood*. Assen, Van Gorcum.
Brouwer, L. (1997), *Meiden met lef. Marokkaanse en Turkse wegloopsters*. Amsterdam, VU-uitgeverij.
Buiks, P.E.J. (1983), *Surinaamse jongeren op de Kruiskade. Overleven in een etnische randgroep*. Deventer, Van Loghum Slaterus.
Coppes, R., F. de Groot en A. Sheerazi (1997), *Politie en criminaliteit van Marokkaanse jongens*. Deventer/Utrecht, Gouda Quint/Willem Pompe Instituut.
Dijke, A. van en L. Terpstra (2005), *Loverboys: feiten en cijfers. Een quick scan*. Utrecht, Uitgeverij SWP.
Gelder, P. van (1990), 'Het Surinaamse begrip "hosselen"', in: *Migrantenstudies* 6 (3), 31-43.
Gelder, P. van (1991), 'Het prostitutiecontact als veranderlijke relatie. Seksueel verkeer in de schemerzone tussen private en publieke sfeer', in: *Macht en Onbehagen. Veranderingen in de verhoudingen tussen mannen en vrouwen*. Amsterdam, SUA, 115-128.
Gelder, P. van (2002a), 'De nationale straat / "Es-sari'a wataniya". Etnografisch onderzoek naar Marokkaanse prostituéebezoekers', in: *Medische Antropologie* 14 (1), 149-169.
Gelder, P. van (2002b), 'Zingevingsvragen in overgangssituaties. Discussiestuk over interculturele hulpverlening aan Marokkanen', in: *Sociale Interventie*, 11 (2), 4-14.
Gelder, P. van en Annemiek van Roekel (1990), *Baltsen en banen. Interactiemomenten en veilige sekstechnieken rond de gedoogzone voor tippelprostitutie in Rotterdam*. Rotterdam, afdeling epidemiologie, GGD, Rotterdam.

Gelder, P. van en H.E. Lamur (1993), *Tussen schaamte en mannelijkheid. Seksuele relaties en beschermingsgedrag onder Marokkaanse mannen*. Amsterdam, Het Spinhuis.
Gelder, P. van en J. Sijtsma (1988), *Horse*, *coke en kansen. Sociale risico's en kansen onder Surinaamse en Marokkaanse druggebruikers in Amsterdam*. Amsterdam, Instituut voor Sociale Geografie, Universiteit van Amsterdam.

Gemert, F. van (1998), *Ieder voor zich. Kansen*, *cultuur en criminaliteit van Marokkaanse jongens*. Amsterdam, Het Spinhuis.
Gemert, F. van en M. Fleisher (2002), *In de greep van de groep. Een onderzoek naar een Marokkaanse problematische jeugdgroep*. Amsterdam, Regioplan.
Gemert, F. van en E. van der Torre (1996), 'Berbers in de dope', in: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 23 (3), 480-502.
Gholson, A. 'Bilbo' (1997), *The pimp's bible*. Chicago, Research Associates School Times Publications.
Goldstein, P.J., L.J. Quellet en M. Fendrich (1992), 'From Bag Brides to Skeezers: A Historical Perception on Sex-for-Drugs Behavior', in: *Journal of Psychoactive Drugs*, 24 (4), 349-361.
Graaf, R. de (1995), *Prostitutes and Their Clients. Sexual Networks and Determinants of Condom Use*. Amsterdam, Universiteit van Amsterdam (diss.).
Groothuijse, J.W. (1970), *De arbeidsstructuur van de prostitutie*. Deventer, Van Loghum Slaterus.
Groothuijse, J.W. (1973), *Het menselijk tekort van de pooier*. Amsterdam, Wetenschappelijke Uitgeverij.
Groothuijse, J.W. (z.d.), *De pooier en andere gedichten*. Amsterdam, publikatie in eigen beheer.
Harchaoui, S. (2004), 'Normoverschrijding en allochtone jongeren', in: P.T. de Beer en C.J.M. Schuyt (red.), *Bijdragen aan normen en waarden*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 217-250.
Hartsuiker, J.F. (1964), *De souteneur in het Nederlandse recht*. Leiden, Rijksuniversiteit Leiden (diss.).
Hazewinkel, F. (1982), *Prostitutiebeleid in Rotterdam (1828-1982)*. Rotterdam, Gemeente Archiefdienst Rotterdam.
Hijmans, A. (1956), *Vrouw èn man in de prostitutie. Een sociologisch-psychologische studie*. Den Haag, Van Keulen.
Hulst, R. van (1992), *Uit het leven. De wereld van de Amsterdamse wallen*. Den Haag, Sdu Uitgevers.
Karsten, C. (1993), *Female Hard Drug-Users in Crisis. Childhood Traumas and Survival Strategies*. Amsterdam, Universiteit van Amsterdam (diss).
Koring, C. (2000), *Bureau Warmoesstraat*. Den Haag, BZZTôH.
Korvinus, E.M.H., E.M.H. van Dijk, D.A.C. Koster en M. Smit (2004), *Mensenhandel. Derde rapportage van de Nationaal Rapporteur*. Den Haag, Bureau NRM.
Lamur, H. en J. Terborg (1994), *Risicoperceptie en preventiestrategieën. Creools-Surinaamse bezoekers van een Rotterdamse SOA-poli*. Delft, Eburon.
Mens, L. van (1992), *Prostitutie in bedrijf. Organisatie*, *management en arbeidsverhoudingen in seksclubs en privéhuizen*. Rotterdam, Erasmus Universiteit Rotterdam (diss.).
Milner, C. en R. (1972), *Black Players. The Secret Life of Black Pimps*. Boston, Little, Brown en Company. Naamane-Gessous, S. (1990), *Achter de schermen van de schaamte. De vrouwelijke seksualiteit in Marokko*. Amsterdam, An Dekker.
Nasheed, T. 'K-Flex' (2000), *The Art of Mackin*'. Chicago, Research Associates School Times Publications.
Oviawe, P.I. en J.P. Iyare (1999), *Een nationaal onderzoek naar de handel in Nigeriaanse meisjes in Nederland*. Amsterdam, Nigerian Democratic Movement in the Nederlands (NDMN) en Terres des Hommes.

Oviawe, P.I., S.O. Oviawe, C. Igbinosun (2001), *Een nationaal onderzoek naar de handel in Nigeriaanse meisjes in Nederland. Tweede Editie*. Amsterdam, Nigerian Democratic Movement in the Nederlands (NDMN).

Rasing, T., R. van Dijk, N. Tellegen en W. van Binsbergen (2000), *Een schijn van voodoo. Culturele achtergronden van de handel in Nigeriaanse meisjes voor de Nederlandse prostitutie. Een verkenning*. Leiden, Afrika-Studiecentrum, Rijksuniversiteit Leiden.
Ratner, M.S. (1993), *Crack Pipe as Pimp. An Ethnographic Investigation of Sex-for-Crack Exchanges*. New York, Lexington.
Reitman, B.L. (1936), *The Second Oldest Profession. A Study of the Prostitute's* '*Business Manager*'. Londen, Constable.
Roodnat, B. (1962), *Amsterdam is een beetje gek*. Amsterdam, De Bezige Bij.
Sansone, L. (1992), *Schitteren in de schaduw. Overlevingsstrategieën, subcultuur en etniciteit van Creoolse jongeren uit de lagere klasse in Amsterdam 1981-1990*. Amsterdam, Het Spinhuis.
Slim, I. (1997), *Pimp. Mijn leven als pooier*. Amsterdam, Vassallucci (1969).
Terborg, J. (2002), *Liefde en conflict. Seksualiteit en gender in de Afro-Surinaamse familie*. Amsterdam, Universiteit van Amsterdam (diss.).
Stachhouwer, J.D.F. (1950), *Criminaliteit, prostitutie en zelfmoord bij migranten in Amsterdam*. Utrecht, Dekker en Van de Vegt.
Stapele, S. van (2003), *Crips.nl, 15 jaar gangcultuur in Nederland*. Amsterdam, Vassallucci.
Stoler, A.L. (1995), *Race and the Education of Desire*. Durham en Londen, Duke UP.
Terpstra, L., A. van Dijke en M. van San (2005), *Loverboys, een publieke zaak. Tien portretten*. Utrecht, Uitgeverij SWP.
Torre, E.J. van der (1996), *Drugstoeristen en kooplieden. Een onderzoek naar Franse drugstoeristen, Marokkaanse drugrunners en het beheer van dealpanden in Rotterdam*. Arnhem, Gouda Quint.
Vanwesenbeeck, I. (1986), '*Wiens lijf eigenlijk*.' *Een onderzoek naar dwang en geweld in de prostitutie*. Den Haag, Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid.
Vanwesenbeeck, I. (1994), *Prostitutes' Well-Being and Risk*. Amsterdam, Universiteit van Amsterdam (diss.).
Venicz, L. en I. Vanwesenbeeck (1998), *Aard en omvang van (gedwongen) prostitutie onder minderjarige (allochtone) meisjes*. Utrecht, Nederlands Instituut voor Sociaal Sexuologisch Onderzoek.
Weinstein, B. (1979), 'The Fatal Attraction of the Pimp', in: *Sexology*, mei, 35-50.
Wekker, G. (1994), *Ik ben een gouden munt, ik ga door vele handen, maar verlies mijn waarde niet. Sexualiteit en subjectiviteit van Creoolse volksklasse vrouwen in Paramaribo*. Amsterdam, Feministische uitgeverij Vita.
Weltak, M. (1990), *Surinaamse muziek in Nederland en Suriname*. Utrecht, Kosmos-Z&K.
Wildt, A. de en P. Arnoldussen (2002), *Liefde te koop. Vier eeuwen prostitutie in Amsterdam*. Amsterdam, Bas Lubberhuizen.
Willemsen, G. (red.) (1983), *Suriname. De schele onafhankelijkheid*. Amsterdam, Arbeiderspers.
Wong L.H., (1961), *Prostitutie. Een fenomenologische studie uit een huisartsenpraktijk*. Leiden, Rijksuniversiteit Leiden (diss.).

11. Het plein

Burgers, J. (1999), 'In the Margins of the Welfare State. Labour Market Positions and Housing Conditions of Undocumented Immigrants in Rotterdam', in: *Urban Studies* 35, 10, 1855-1868.
Boyle, T.C. (1995), *The Tortilla Curtain*. New York, Penguin Books.
CBS (2003), *Allochtonen in Nederland 2003*. Voorburg, CBS.
Engbersen, G., R. Staring, J.P. van der Leun, J. de Boom, P. van der Heijden en M. Cruijff (2002), *Illegale vreemdelingen in Nederland. Omvang*, *overkomst*, *verblijf en uitzetting*. Rotterdam, RISBO Contractresearch BV/ Erasmus Universiteit.
Leerkes, A., M. van San, G. Engbersen, M. Cruijff en P. van der Heijden (2004), *Wijken voor illegalen*. *Over ruimtelijke spreiding*, *huisvesting en leefbaarheid*. Den Haag, Sdu Uitgevers.
Leun, J.P. van der (2003), *Looking for Loopholes. Processes of Incorporation of Illegal Immigrants in the Netherlands*. Amsterdam, Amsterdam University Press.
Leun, J.P. van der en R.C. Kloosterman (1999), 'Loopbanen onder het legale plafond; de arbeidsmarkt positie van illegalen in Rotterdam', in: J. Burgers en G. Engbersen (red.), *De Ongekende Stad 1. Illegale vreemdelingen in Rotterdam*. Amsterdam, Boom, 118-160.
Reil, F. en T. Korver (2001), *En meestal zijn het Turken. Arbeid in de Amsterdamse loonconfectie-industrie*. Amsterdam, Het Spinhuis.
Wetering, W. van (2000), *Formule voor multi-etnische bewonersparticipatie in de Haagse Schilderswijk*. Amsterdam, Attema en Van de Wetering.
Zuidam, M. en D. Grijpstra (2004), *Over de grens. Een onderzoek naar illegale activiteiten op het gebied van uitzendarbeid*. (Eindrapport.) Leiden, Research voor Beleid.

12. De wijk

Akkus, B. (2004), *God zegene de greep. Onderzoek naar criteria voor een succesvolle vestiging van Mandirs en Moskeeën*. Utrecht, LBR.
AlSayyad, N. en M. Castells (red.) (2002), *Muslim Europe or Euro Islam*. Lanham, Lexington Books.
Amiraux, V. (2001), 'Les mosquées dans l'espace urbain Français. L'example Amiénois', in: J. Cesarie (red.) (2001), *L'islam dans les villes Européennes*. Parijs, Ministère de l'Equipement, 11-14.
Asad, T. (2002), 'Muslims and European Identity. Can Europe Represent Islam?', in: A. Pagden (red.), *The Idea of Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
De Beus, J. (1998), *De cultus van vermijding*. Utrecht, Forum.
Birnbaum, P. en I. Katznelson (red.) (1995), *Paths of Emancipation. Jews, State and Citizenship*. Princeton, Princeton UP.
Boal, F. (red.) (2000), *Ethnicity and Housing. Accomodating Differences*. Aldershot, Ashgate.
Bolkestein, F. (1991), *Address to the Liberal International Conference at Luzern*. Den Haag, VVD.
Bovenkerk, F. et al. (1985), *Vreemd volk gemengde gevoelens*. Meppel, Boom.
Broere, C. (1853), *Een bezadigd woord aan mijne welgezinde protestantsche landgenooten, ter gelegenheid der R.K. Kerkregeling*. Den Haag, Van Langenhuysen.
Bronkhorst, A.J. (1953), *Rondom 1853: de invoering der Rooms-Katholieke hierarchie. De Aprilbeweging*. Den Haag, Boekencentrum
Brubaker, R. (1992), *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, Harvard UP.
Buijs, F. (1998), *Een moskee in de wijk*. Amsterdam, Het Spinhuis.
Canatan, K. et al. (2003), *De maatschappelijke rol van de Rotterdamse moskeeën*. Rotterdam, COS.
Cesarie, J. (red.) (2001), *L'islam dans les villes Européennes*. Parijs, Ministère de l'Equipement.
Dassetto, F. en A. Bastenier (1993), *Immigration et Espace Publique. La controversion d'intégration*. Parijs, l'Harmattan.
Dijker, B. (1995), *Een minaret in het stadsgezicht*. Utrecht, Universiteit van Utrecht (doct. scriptie).
Dunk, T. von der (2000), 'De katholieken en hun kerken in Amsterdam tussen 1795 en 1853', in: J.D. Snel et al. (red.), *En God bleef toch in Mokum*. Delft, Eburon.
Dunn, K. (2001), 'Representations of Islam in the Politics of Mosque Development in Sydney', in: *Royal Dutch Geographical Society*, 92 (3), 291-308.
Eade, J. (2000), *Placing London. From Imperial Capital to Global City*. Oxford, Berghahn.
Eickelman, D. (1989), 'National Identity and Religious Discourse in Contemporary Oman', in: *International Journal of Islamic and Arabic Studies*, 6 (1), 1-20.

Fortuyn. P. (1997), *Tegen de islamisering van onze cultuur. Nederlandse identiteit als fundament (Against The Islamization Of Our Culture. Dutch Identity as Foundation)*. Utrecht, Bruna.
Fraser, N. (1999), 'Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy', in: C. Calhoun (red.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MIT Press.
Gemeente Rotterdam (1991), *Moskeeën in Rotterdam*. Rotterdam, Gemeente Rotterdam.
Gemeente Rotterdam (2004), *Ruimtelijk moskeebeleid 2004*. Rotterdam, Gemeente Rotterdam.
Ginkel, R. van (1999), *Op zoek naar eigenheid. Denkbeelden en discussies over cultuur en identiteit in Nederland*. Den Haag, Sdu Uitgevers.
Jacobs, J. en R. Fincher (red.) (1998), *Cities of Difference*. New York, The Guilford Press.
Kaplan, B.J. (2002), 'Fictions of Privacy. House Chapels and the Spatial Accomodation of Religious Dissent in Early Modern Europe', in: *American Historical Review*, oktober, 1031-1064.
Kepel, G. (1991), *Les banlieus de l'Islam. Naissance d'une religion en France*. Parijs, Editions du Seuil.
Landman, L. (1992), *Van mat tot minaret*. Amsterdam, VU Uitgeverij.
Lindo, F. (1999), *Heilige Wijsheid in Amsterdam*. Amsterdam, Het Spinhuis.
Maussen, M. (2003), 'Constructing a Mosque. Public discussions on mosques in Marseilles', (ongepubliceerde scriptie).
McLoughlin, S. (2003), 'Muslims and Public Space in Bradford. Conflict, cooperation and Islam as a resource for integration?' *file:///C/WINDOWS/Desktop/reports/puca/seanPuca.html*.
Metcalf, B. (red.) (1996), *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley, University of California Press.
Ministerie van Binnenlandse Zaken (1983), *Minderhedennota*. Den Haag, Ministerie van Binnenlandse Zaken.
Nasser, N (2004), 'Southall's Kaleido-Scape. A Study in the Changing Morphology of a West-London Suburb', in: *Built Environment*, 30/1, 76-103.
Naylor, S. en J.R. Ryan (2002), 'The Mosque in the Suburbs. Negotiating Religion and Ethnicity in South London', in: *Social & Cultural Geography*, 3 (1), 39-59.
Niekerk, M. van, T. Sunier en H. Vermeulen (1989), *Bekende vreemden*. Amsterdam, Het Spinhuis.
Öncü. A. en P. Weyland (red.) (1997), *Space*, *Culture and Power. New Identities in Globalizing Cities*. Londen, Zed Books.
Praag, C. van (2000), 'Op zoek naar de grenzen van multicultureel Nederland', in: *Socialisme en Democratie* 57/3, 115-117.
Rath, J. et al. (1996), *Nederland en zijn islam. Een ontzuilende samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap*. Reeks Migratie en Etnische Studies 5. Amsterdam, Het Spinhuis.
Rath, J. en T. Sunier (1994), 'Angst voor de islam in Nederland?', in: W. Bot, M. van der Linden en R. Went, *Kritiek. Jaarboek voor socialistische dicussie en analyse 93-94*, Utrecht, Stichting Toestanden, 53-63.
Rooden, P. van (1996), *Religieuze regimes*. Amsterdam, Bert Bakker.
Salvatore, A. en D. Eickelman (red.) (2004), *Public Islam and the Common Good*, Leiden, Brill.

Scheffer, P. (2000), ‘Het multiculturele drama’, in: *NRC Handelsblad*, 2 januari 2000.
Schnabel, P. (1999), *De multiculturele illusie. Een pleidooi voor aanpassing en assimilatie*, Utrecht, Forum.
Shadid, W.A. en P.S. van Koningsveld (red.) (1996), *Muslims in the Margin*. Kampen, Kok Pharos.

Sunier, T. (1996), *Islam in beweging. Turkse Jongeren en islamitische Organisaties*. Amsterdam, Het Spinhuis.
Taylor, C. (1992), *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition*'. Princeton, Princeton University Press.
Ternisien, X. (2002), *La France des mosqueés*. Parijs, Albin Michel.
Werbner, P. (2002), *Imagined Diasporas among Manchester Muslims*. Santa Fe, School of American Research Press.
Wessels, W. (2003), *Van Kerkstraat naar Moskeedreef*? Utrecht, Universiteit van Utrecht (doct. scriptie).

13. De kerk

Brassé, P. en W. van Schelven (1980), *Assimilatie van vooroorlogse migranten. Drie generaties Polen*, *Slovenen*, *Italianen in Heerlen*. Ministerie van Cultuur, Recreatie en Maatschappelijk Werk, Den Haag, Staatsdrukkerij.
Dieteren, R. (1962), *De migratie in de Mijnstreek 1900-1935*. Nijmegen, N.V. Centrale Drukkerij.
Dolan, J.P. (1975), *The Immigrant Church*, *New York's Irish and German Catholics*, *1815-1865*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
Dolan, J.P. en G.M. Hinojosa (red.) (1994), *Mexican Americans and the Catholic Church 1900-1965*. Parijs, University of Notre Dame Press.
Gruijter, M. de (2003), *Community report. Kaapverdianen in Rotterdam*. Utrecht, Verwey-Jonker Instituut.
Haar, G. ter (1998), 'African Christians in the Netherlands', in: G. ter Haar (red.), *Strangers and Sojourners. Religious Communities in the Diaspora*. Leuven, Peeters, 153-172.

Heilige congregatie van de Bisschoppen (1968), *Speciale instructies bij de pastoralis migratorum cura*. Vaticaanstad. (Dit document is ook na te lezen op http://www.rkdocumenten.nl/index.php?documentid=260.)
Laan, H.C. (1967), *De rooms-katholieke kerkorganisatie in Nederland. Een sociologische structuur-analyse van het bisschoppelijk bestuur*. Utrecht, Bijleveld.
Kruszynski, S.(2004), 'Migrantenparochies maken per 1 januari deel uit van de bisdommen', in: *Rkkerk.nl*, 17 december 2004. (Na te lezen op www.rkk.nl.)
Liptak, D. (1989), *Immigrants and their Church*. New York, Macmillan Publishing Company.
Maaskant, J. (2000), *Afrikaan en katholiek in Rotterdam: waar kerk je dan? Kerkelijke verwachtingen van Afrikaanse katholieken in Rotterdam en het migrantenbeleid van de RKK*. Nijmegen, Wetenschapswinkel Nijmegen.
Margry, P.J. en C. Caspers (1997), *Bedevaartplaatsen in Nederland. Deel 1: Noord- en Midden-Nederland*. Hilversum, Uitgeverij Verloren.
Orsi, R.A. (red.) (1999), *Gods of the City. Religion and the American Urban Landscape*. Indiana, Indiana University Press.
Paus Paulus VI (1969), *De pastoralis migratorum cura*. (Dit document is ook na te lezen op http://www.rkdocumenten.nl.)
Pauselijke raad voor migratie en toerisme (2004), *Erga migrantes caritas christi*. (Dit document is ook na te lezen op http://www.rkdocumenten.nl.)
Strooij, H. (1996), *Eilanden aan de Maas. De migratie- en integratiegeschiedenis van de Rotterdamse Kaapverdianen*. Utrecht, Universiteit Utrecht.
Strooij-Sterken, H. (1998), 'Kaapverdianen. Hoe lang nog de "stille migranten"van Rotterdam?', in: P. van de Laar, T. de Nijs, J. Okkema en A. Oosthoek (red.), *Vier eeuwen migratie. Bestemming Rotterdam*. Rotterdam, MondiTaal Publishing, 266-281.
Warner, R.S. (1993), 'Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States', in: *The American Journal of Sociology* 98, 5, 1044-1093.
Warner, R.S. en J.G. Wittner (red.) (1998), *Gatherings in Diaspora*, *Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia, Temple University Press.

Niet gepubliceerde bronnen

Convite 1964-1989, Stichting Vreemdelingenpastoraat Portugeestaligen (Archief bisdom Haarlem).
Decreet tot oprichting van de allochtonenmissie de Nossa Senhora de Fatima van de Portugeessprekende gemeenschap met als zetel Amsterdam (Archief bisdom Haarlem).
Vragenlijst aan zuster J.P.C. Boomars, ontvangen 3 augustus 2004, in privé-bezit van de auteur.
Interview met pastor J. Eijken, gehouden op 20 juli 2004, transcriptie in privé-bezit van de auteur.
Interview met mevrouw M.R. Passos, gehouden op 12 mei 2004, transcriptie in privé-bezit van auteur.
Interview met pastor P. Stevens, gehouden op 6 juli 2004, transcriptie in privé-bezit van de auteur.

J.J. van Houtert, (1980), '*50 jaren SJC en hoe mijn priesterambt in goud verkeerde*'. In privé-bezit van mevrouw M.R. Passos. Een kopie van de passages betreffende de Portugese kerk is ook verkrijgbaar bij de auteur. Ook beschikbaar bij universiteitsbibliotheken in Utrecht en Nijmegen.

14. De wereld

Akyeampong, E. (2002), 'Ahenfo Nsa (the "Drink of Kings"): Dutch Schnapps and Ritual in Ghanaian History', in: I. van Kessel (red.), *Merchants*, *Missionaries & Migrants. 300 years of Dutch-Ghanaian Relations*. Amsterdam, KIT.
Amersfoort, H. van (2001), *Transnationalisme*, *moderne diaspora*'*s en sociale cohesie*. Amsterdam, Het Spinhuis.
Appadurai, A. (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
Arhinful, D.K. (2001), *'We Think of Them'. How Ghanaian Migrants in Amsterdam Assist Relatives at Home*. Leiden, ASC-Research Report Series.
Atiemo, A. (1994), 'Deliverance in the Charismatic Churches in Ghana.' *Trinity Journal of Church and Theology*, 4., 2, 39-41.
Berger, M., A. van Heelsum, M. Fennema en J. Tillie (1998), *Ghanese Organisaties in Amsterdam; een netwerkanalyse*. Amsterdam, Rapport IMES/Het Spinhuis.
Binsbergen, W. van (1999), *Culturen bestaan niet. Het onderzoek van interculturaliteit als het openbreken van vanzelfsprekendheden*. Rotterdam, Erasmus Universiteit (oratie).
Clark, G. (1994), *Onions are my Husband. Survival and Accumulation by West African Market Women*. Chicago, Chicago University Press.
Cottaar, A. (2003), 'Zendingsgebied Amsterdam. Surinamers en de Evangelische Broedergemeente 1936-1956', in: L. Lucassen (red.) (2003), *Amsterdammer worden. Migranten*, *hun organisaties en inburgering*, *1600-2000*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 61-76.
Dijk, R. van (1997), 'From Camp to Encompassment: Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora', in: *Journal of Religion in Africa*, 27, 2, 135-160.
Dijk, R. van (2000), 'Afrikaanse gemeenschappen, religie en identiteit: Ghanese Pinksterkerken in Den Haag.' In: I. Van Kessel en N. Tellegen (red.) (2000), *Afrikanen in Nederland*. Amsterdam, KIT.
Dijk, R. van (2001a), 'African Pentecostalism in the Netherlands.' In: S.D. Glazier (red.) (2001), *Encyclopedia of African & African-American Religions*. New York, Routledge.
Dijk, R. van (2001b), 'Time and Transcultural Technologies of the Self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora.' In: A. Corten and R. Marshall-Fratani (red.) (2001), *Between Babel and Pentecost*. *Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. London, Hurst Publishers.
Dijk, R. van (2002a), 'Ghanaian Churches in the Netherlands: Religion Mediating a Tense Relationship.' In: I. Van Kessel (red.) (2002), *Merchants*, *Missionaries & Migrants: 300 years of Dutch-Ghanaian Relations*. Amsterdam, KIT.

Dijk, R. van (2002b), ‘Religion, Reciprocity and Restructuring Family Responsibility in the Ghanaian Pentecostal Diaspora.’ In: D. Bryceson and U. Vuorella (red.) (2002), *The Transnational Family*. *New European Frontiers and Global Networks*. Oxford, Berg.
Dijk, R. van (2003a), ‘Beyond the rivers of Ethiopia': Pentecostal Pan-Africanism and Ghanaian identities in the transnational domain.’ In: W. van Binsbergen and R. van Dijk (red.) (2003), *Situating Globality. African Agency in the Appropriation of Global Culture*. Leiden, Brill (ASC African Dynamics Annual series no. 3).
Dijk, R. van (2003b), ‘Transnationalisme en Identiteit: de Ghanese gemeenschap in Den Haag.’ In: L.A.C.J. Lucassen (red.) (2003), *Amsterdammer Worden. Migranten*, *hun organisaties en inburgering*, *1600-2000*. Amsterdam, University of Amsterdam Press.
Dijk, R. van (2004a), ‘Pentecostalism and the Politics of Prophetic Power: Refractions of Modernity in Ghana.’ In: N. Kastfelt (red.) (2004), *Scriptural Politics. The Bible and Koran as Political Models in the Middle East and Africa*. London, Hurst & Co.
Dijk, R. van (2004b), ‘Negotiating Marriage: Questions of Morality and Legitimacy in the Ghanaian Pentecostal Diaspora.’ In: R. van Dijk & G. Sabar (red.) (2004), Uncivic Religion: African Religious Communities and their Quest for Public Legitimacy in the Diaspora, *Journal of Religion in Africa*, *Thematic Issue*, 34, 4, 493-522.
Entzinger, H. (2002), *Voorbij de multiculturele samenleving*. Assen, van Gorcum.
Gifford, P. (2004), *Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalising Economy*. Londen, Hurst & Company.
Gowricharn, R. (2002), *Het omstreden paradijs. Over multiculturaliteit en sociale cohesie*. Utrecht, Forum, oratie Universiteit van Tilburg.
Gowricharn, R. (2004), ‘De duurzaamheid van het transnationalisme. De tweede generatie Hindostanen in Nederland.’ *Migrantenstudies* 20, 4, 252-268.
Gupta, A. en J. Ferguson (1992), ‘Beyond “Culture”. Space, Identity, and the Politics of Difference’, in: *Cultural Anthropology*, 7, 6-23.
Gupta, A. en J. Ferguson (1997), ‘Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era.’ In: A. Gupta and J. Ferguson (red.) (1997), *Culture*, *Power*, *Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham/London, Duke University Press.
Haar, G. ter (1998), *Halfway Paradise. African Christians in Europe*. Cardiff, Cardiff Academic Press.
Hannerz, U. (1996), *Transnational Connections. Culture*, *People*, *Places*. Londen, Routledge.
Hart, B. de (2003), *Onbezonnen vrouwen. Gemengde relaties in het nationaliteitsrecht en het vreemdelingenrecht*. Nijmegen, Katholieke Universiteit Nijmegen (diss.).
Kraan, M. (2001), *Blijven of Teruggaan? Een sociologische analyse van potenties en problemen van Ghanezen in Amsterdam Zuidoost*. Amsterdam, Rapport VU-Wetenschapswinkel.
Lotringen, C. van en N. Jorissen (2001), *De vestiging van Ghanezen in Amsterdam*, *1970-1992*. Rapport UU-Onderzoeksschool Arbeid, Welzijn en Sociaal Economisch Bestuur.
Mazzucato, V., R. van Dijk, C. Horst en P. de Vries (2004), ‘Transcending the Nation. Explorations of Transnationalism as a Concept and Phenomenon’, in:

D. Kalb, W. Pansters en H. Siebers (red.) (2004), *Globalization and Development. Themes and Concepts in Current Research*. Dordrecht, Kluwer.

Meyer, B. (1998), '"Make a Complete Break with the Past". Time and Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse', in: R.P. Werbner (red.) (1998), *Memory and the Postcolony*. Londen, Zed Books, Postcolonial Identities Series.
Meyer, B. (2004), 'Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches.' *Annual Review of Anthropology*, 33, 447-474.
Nimako, K. (2000), *De Ghanese Gemeenschap in Amsterdam. Emancipatie op Eigen Kracht*. Den Haag, Rapport ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.
Oomen, M. en J. Palm (1994), *Geloven in de Bijlmer. Over de rol van religieuze groeperingen*. Amsterdam, Het Spinhuis.
Pakosie, A.R.M. (2002), 'The Akan Heritage in Maroon Culture in Suriname', in: I. van Kessel (red.), *Merchants*, *Missionaries & Migrants: 300 years of Dutch-Ghanaian Relations*. Amsterdam, KIT.
Peil, M. (1995), 'Ghanaians Abroad', in: *African Affairs*, 94, nr. 376, 345-367.
Sabar, G. (2004), 'African Christianity in the Jewish State: Adaptation, Accommodation and Legitimization of Migrant Workers' Churches, 1990-2003', in: R. van Dijk en G. Sabar (red.), 'Uncivic Religion. African Religious Communities and their Quest for Public Legitimacy in the Diaspora', in: *Journal of Religion in Africa*, *Thematic Issue*, 34, 4, 493-522.
Sassen, S. (red.) (2002), *Global Networks*, *Linked Cities*. New York, Routledge.
SIOD (2004), Labyrint. West-Afrikaanse criminele netwerken in de sociale zekerheid. Onderzoeksrapport. Den Haag, Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid.
Schnabel, P. (2000), *De multiculturele illusie. Een pleidooi voor aanpassing en assimilatie*. Utrecht, Forum.
Stipriaan, A. van (1994), 'Een culturele Januskop. Afro-Surinaamse etniciteitsontwikkeling tijdens de slavernij', in: *Oso. Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde*, *letterkunde*, *cultuur en geschiedenis*, 13, 2, 184-195.
Thoden van Velzen, H.U.E. en W. van Wetering (2004), *In the Shadow of the Oracle. Religion as Politics in a Suriname Maroon Society*. Long Grove, Waveland Press.
Tichelman, P. (1999), '"The Devil is going to be blown away." De beleving van ziekte, gezondheid en genezing door gelovigen in een Ghanese pinkstergemeente te Amsterdam Zuidoost.' Amsterdam, VU (ongepubliceerde scriptie).
Vertovec, S. (2001), 'Transnationalism and Identity', in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27, 4, 573-582.
Vrij, J.J. (2002), 'Maroons, Futuboi and Free Blacks. Examples of Akan Immigrants in Suriname in the Era of Slavery', in: I. van Kessel (red.), *Merchants*, *Missionaries & Migrants. 300 years of Dutch-Ghanaian Relations*. Amsterdam, KIT 111-120.

Appendix
Een kort overzicht van de immigratie naar Nederland in de twintigste eeuw

De voorgeschiedenis

In de vroegmoderne tijd vormde de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden, en dan vooral de kustprovincies, een ware magneet voor immigranten. Het westen van de Republiek was in de zeventiende en achttiende eeuw een van de rijkste en meest ontwikkelde regio's ter wereld en had permanent immigranten van allerlei pluimage nodig: seizoenarbeiders voor de landbouw en het bouwen aan de infrastructuur; soldaten en matrozen voor de vloot, alsook ambachtslieden, handelaren en dienstboden in de grote steden, om maar een aantal belangrijke groepen te noemen. Al deze vreemdelingen tezamen zorgden er voor dat het aandeel 'in het buitenland geborenen' in de periode voor 1800 in de provincies Holland minstens zo hoog lag als heden ten dage. In de hoogtijdagen van de buitenlandse immigratie, in het midden van de zeventiende eeuw, was het aandeel in het buitenland geborenen in het gewest Holland met achttien procent zelfs iets hoger dan aan het begin van de 21ste eeuw.

Hoewel verreweg de meeste migranten in die tijd uit de omringende landen kwamen, met als bekendste uitzondering de relatief kleine groep der Portugese joden die zich aan het begin van de zeventiende eeuw in Amsterdam vestigden, werden deze nieuwkomers wel degelijk als vreemd ervaren en organiseerden de meeste zich ook middels eigen organisaties, zoals de Lutherse en Waalse kerken. Duitsers golden als dom en lomp, Zuid-Nederlanders als arrogant en joden als onbetrouwbaar. Pas na enkele generaties werden de nakomelingen van deze migranten niet meer primair als anders beschouwd en zagen ook zijzelf zich niet meer in de eerste plaats als vreemdelingen. Dit goldt niet voor de joodse groep die tot het einde van de achttiende eeuw systematisch werd gediscrimineerd.

Met de economische en politieke neergang in de loop van de achttiende eeuw nam de immigratie langzaam maar zeker af en na de Napoleontische tijd daalde het aandeel buitenlanders in het nieuwe Koninkrijk der Nederlanden gestaag, om rond 1890 op een *all time low* uit te komen.

Tabel 1: In het buitenland geborenen in Nederland, 1849-1930

geboren buiten Ned.	waarvan vrouwen (%)	vrouwen in % van bevolking	Manne in % van bevolking	totaal in % van bevolking	
1849	70855	42	1,9	2,8	2,3
1859	62272	44	1,6	2,1	1,9
1869	59278	46	1,5	1,8	1,8
1879	68971	49	1,7	1,8	1,7
1889*	75980	51	1,9	1,7	1,7
1899	79673	51	1,6	1,5	1,6
1909	95282	52	1,7	1,6	1,6
1920	169203	54	2,6	2,3	2,5
1930	244838	60	3,7	2,5	3,1

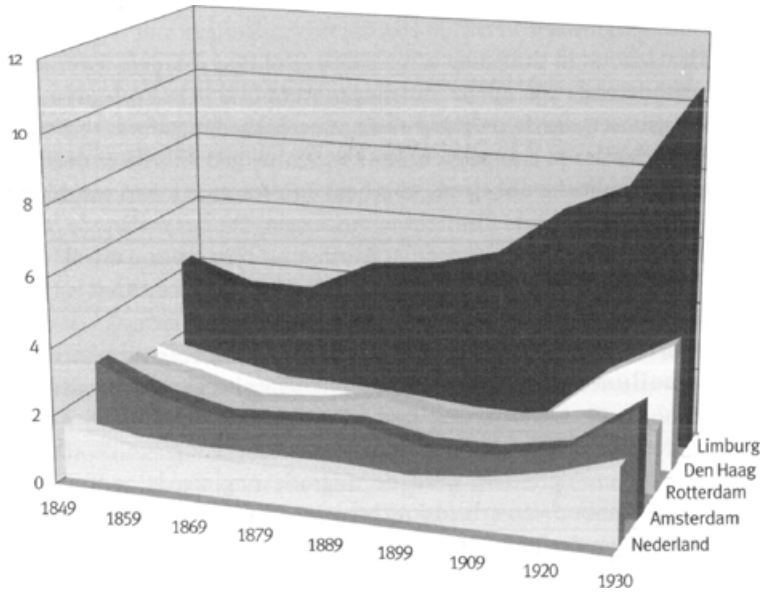
Bron: Volkstelling 1909 (Inleiding 76-77, 79-80); Volkstelling 1920 (leeftijd etc., 256); Volkstelling 1930 (deel II, 266).

De korte twintigste eeuw

Tot zover de belangrijkste ontwikkelingen in de negentiende eeuw, die een sterk afwijkend beeld te zien geven van de daaraan voorafgaande periode. Vanaf de eeuwwisseling nam in geheel Nederland het aandeel van vreemdelingen weer langzaam toe, waarbij de groei in Limburg overigens aanmerkelijk eerder inzette en veel omvangrijker was dan in het westen van het land. Van de drie grootste (Hollandse) steden herstelde Amsterdam zich van de laatnegentiende-eeuwse inzinking, terwijl Den Haag zich (naar verhouding) ontwikkelde tot de vreemdelingenstad in Holland bij uitstek. In 1930 bleek daar 3,6 procent van de bevolking van niet-Nederlandse nationaliteit (tegen 3,1 procent in Amsterdam). Rotterdam, ten slotte, viel in dit opzicht wat terug en werd in de loop van de twintigste eeuw blijkbaar minder aantrekkelijk als vestigingsplaats voor nieuwkomers (2,2 procent in 1930).

De bescheiden groei van de immigratie vanaf het einde van de negentiende eeuw kwam grotendeels op het conto van Duitse immigranten die hier hun brood kwamen verdienen. Daarnaast kwamen er kleine groepjes vluchtelingen, maar - net als in de gehele negentiende eeuw - waren de aantallen tot aan de vooravond van de Eerste Wereldoorlog bijzonder klein. Vanaf de jaren tachtig van de negentiende eeuw betrof het voornamelijk Russische joden, die de pogroms ontvluchtten. De

* Hoewel de cijfers niet zo afwijken is aangegeven dat 1889 minder goed is te vergelijken met de rest omdat toen alleen Nederlanders naar geboorteplaats zijn uitgesplitst en alle vreemdelingen zijn beschouwd als geboren in een vreemd land. Die categorie is daardoor te groot.



Figuur 1. Het percentage vreemdelingen in Nederland 1849-1930.
Bron: *Volkstellingen*.

overgrote meerderheid ging rechtstreeks via Duitse havens naar de Verenigde Staten en een deel naar Engeland. Een minderheid koos voor Rotterdam als oversteekpunt. Gemeenschappen van (voormalig) Oost-Europese joden van enige betekenis ontstonden pas ten tijde van de Eerste Wereldoorlog. Het ging vooral om in Galicië geboren joodse diamantbewerkers, die zich aan het einde van de negentiende eeuw in Antwerpen hadden gevestigd en na de Duitse inval in 1914 op de vlucht sloegen. Mogelijk meer dan duizend van hen kwamen in Scheveningen terecht.

De ‘Groote Oorlog’

Verreweg de meeste immigranten ten tijde van de Eerste Wereldoorlog waren Belgen. Maar liefst één miljoen vluchtelingen passeerden de grens tijdens de eerste maanden van de oorlog. Aanvankelijk concentreerden zij zich in de zuidelijke provincies, maar al snel werden ze over het gehele land verspreid. Naast vele Belgen verbleven er in Nederland enige duizenden Duitse militairen, Russische en Poolse ontvluchte krijgsgevangenen en burgers, alsmede bijna 5.000 Franse vluchtelingen. De Eerste Wereldoorlog was niet zozeer van belang voor de migratiegeschiedenis vanwege de Belgische vluchtelingen, van wie zich vrijwel niemand permanent vestigde,

maar vanwege de grotere interveniërende rol van de overheid in het maatschappelijk leven en in het bijzonder op de arbeidsmarkt. Voor het eerst kwam het idee op dat het in sommige gevallen wenselijk was om vreemdelingen van bepaalde sectoren op de arbeidsmarkt uit te sluiten en aan Nederlandse staatsburgers voorrang te verlenen. Die veranderende kijk op vreemdelingen werd in 1918 vastgelegd in een nieuwe Vreemdelingenwet, die de overheid meer mogelijkheden gaf om vreemdelingen apart te behandelen en te controleren. Zo konden zij gemakkelijker over de grens worden gezet (bij politieke onbetrouwbaarheid en/of armoede) en werd het mogelijk hun de toegang tot de arbeidsmarkt te ontzeggen. Dit laatste liep de jaren twintig niet zo'n vaart, zeker niet toen de economie na 1922 weer aantrok, maar het creëerde wel een precedent en betekende een definitieve breuk met het verleden.

Het Interbellum

Ondanks de grotere controle en de aanzetten tot afscherming van de arbeidsmarkt voor buitenlandse immigranten, werd de migratie nog steeds gestuurd door de vraag naar en het aanbod van arbeidskrachten in zowel Nederland als in de landen van herkomst. Zo zorgde de chaotische politieke en economische situatie in Duitsland in de jaren 1921-1923 voor een sterke groei van de arbeidsmigratie naar Nederland. Maar ook uit Midden- en Oost-Europa (Polen, Hongarije) kwamen er steeds meer migranten. Het hoogtepunt van de arbeidsmigratie valt samen met het begin van de mondiale economische crisis die in 1929 uitbrak en die met name Duitsland eerder en zwaarder trof. Pas toen de gevolgen in de loop van 1931 in Nederland voelbaar werden en de werkloosheid in Duitsland mede als gevolg van de economische politiek van het nazi-regime vanaf 1934 fors begon te dalen, werd het einde van de *Hollandgängerei* ingeluid.

Net als in de negentiende eeuw waren vreemdelingen niet evenredig over de sectoren van de arbeidsmarkt verdeeld. Wel vond er een aantal opmerkelijke verschuivingen plaats (tabel 2). Waar het aandeel van Nederlandse mannen in de nijverheid afnam, zien we een forse toename bij vreemdelingen. Deze werd vooral veroorzaakt door de expansie van de Limburgse mijnen. Ook bij de handel zien we een tegengestelde tendens: toename bij de Nederlandse mannen en een afname bij vreemdelingen. Tot slot valt op dat zowel bij vrouwen als bij mannen vreemdelingen in het onderwijs en bij de overheid hun relatief sterke positie hebben verloren.

Voor Noord- en Zuid-Holland gaat deze vergelijking maar ten dele op, aangezien de economische structuur van de Randstad op een aantal punten afweek van die in de rest van Nederland. Vergeleken met de nationale trend werkten er minder (mannelijke) vreemdelingen in de nijverheid en veel meer (vrouwelijke) vreemdelingen in de huiselijke diensten. Dit hoeft geen verbazing te wekken, omdat het hogere nationale percentage voor de nijverheid in hoge mate werd bepaald door de duizenden

vreemdelingen in de Limburgse mijnen (12.000 in 1930), in hoofdzaak Duitsers, maar ook duizenden Polen, Italianen en Slovenen.

Wat de nijverheid in Holland betreft, waren Duitse mannen vooral in de metaal te vinden. Het ging daarbij om ingenieurs, ketelmakers, fijne bankwerkers, metaaldraaiers, monteurs, elektriciens, tekenaars die werkzaam waren bij machinefabrieken en scheepswerven. Er waren maar enkele bedrijfstakken waarin vreemdelingen echt de toon aangaven. Binnen de nijverheid was dat de productie en verkoop van vruchtenijs en het terrazzowerk, die in beide gevallen werden gemonopoliseerd door Noord-Italianen. Een andere sector waar veel vreemdelingen werkten was die der huiselijke diensten. Anders dan in de nijverheid, werkten de meeste vreemdelingen in deze sector in de Randstad. De overgrote meerderheid kwam uit Duitsland (85 procent). Daarna kwam Oostenrijk (10 procent) en vervolgens Oost-Europese landen als Tsjecho-Slowakije en Hongarije. Naar schatting trokken in de jaren twintig en dertig zo'n 175.000 buitenlandse vrouwen naar Nederland, voornamelijk als gevolg van de uitzichtloze situatie in hun geboorteland. Een andere opvallende groep zijn muzikanten. Zij werkten in restaurants, grand cafés en bioscopen, waar met name Oost-Europese strijkorkestjes graag geziene gasten waren. Het meeste emplooi vonden deze muzikanten in de grote steden, Amsterdam voorop. De muziek van buitenlandse orkestjes was zo populair dat menig werkgever aan hen de voorkeur gaf boven Nederlandse musici.

Met de crisis in de jaren dertig, die in Nederland langer aanhield dan in de omringende landen, bleven veel buitenlandse arbeidsmigranten weg. Een van de groepen voor wie dat niet gold, waren Chinese zeelieden die vanaf 1911 als stokers waren aangenomen op de grote vaart en die in Rotterdam en Amsterdam kleine, maar hechte gemeenschappen vormden. Zij werden na 1929 getroffen door de massale werkloosheid en gingen in hun onderhoud voorzien door de verkoop van zelfgemaakte pindakoekjes. Hun aanwezigheid was de politie in Amsterdam en Rotterdam een doorn in het oog. Toch werd uiteindelijk slechts een klein aantal via Nederlands-Indië terug naar China gestuurd. Ongeveer duizend Chinezen verlieten Nederland eigener beweging vanaf 1936, toen de scheepvaart weer opleefde. Uiteindelijk bleef er een groep van achthonderd over. Een deel van hen is voor en tijdens de Tweede Wereldoorlog met Nederlandse vrouwen getrouwd en heeft hier een nieuw bestaan opgebouwd.

Op het moment dat veel Chinezen Nederland (al dan niet gedwongen) de rug toekeerden, kreeg Nederland te maken met een aanzienlijke immigratie (circa 35.000) van met name joodse vluchtelingen uit Duitsland, Oostenrijk en Polen. De meesten van hen bleven maar kort en emigreerden naar overzeese bestemmingen en aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog waren er nog 15.000. De eerste golf van circa 4.000 personen bereikte Nederland in de maanden april en mei van 1933, vrijwel onmiddellijk na het aan de macht komen van Hitlers NSDAP. Daarna bleef het een paar jaar rustig, maar na de *Reichskristallnacht* in november 1938 zochten zo'n 8.000 joodse Duitsers een goed heenkomen naar Nederland. Mede vanwege de

Tabel 2. Vreemdelingen naar beroepsgroep, in procenten in 1899 en 1930.

Sector	1899 man	1899 vrouw	1930 man	1930 vrouw
Nijverheid	36	12	56	8
- bouw	7	0	7	0
- metaal	6	0	13	0
Landbouw	21	10	8	3
Handel	16	8	10	4
Verkeer*	13	5	7	4
Huiselijke diensten	1	28	1	67
Onderwijs, overheid	8	19	2	3
Rest	4	8	6	1
Niet ingedeeld	1	1	10	4
Totaal	100	100	100	100

Bron: *Beroepstellingen* 1899 en 1930.

grote Nederlandse joodse gemeenschap aldaar koos de meerderheid (in 1933 alleen al 5.000) voor Amsterdam. Hun verblijf in Nederland was slechts van korte duur. Samen met de meeste joodse Nederlanders werden zij vanaf 1942 naar de vernietigingskampen in Duitsland en Polen gedeporteerd, waarvandaan slechts weinigen levend terugkeerden.

De meeste nieuwkomers gedurende het Interbellum waren arbeidsmigranten die slechts tijdelijk (van enkele weken tot een aantal jaren) in Nederland bleven, om daarna weer naar hun geboorteland terug te keren of naar elders door te trekken. Een klein deel van hen zou echter voorgoed in Nederland blijven. In de eerste plaats waren dat enige tienduizenden Duitse vrouwen die als dienstbode hadden gewerkt, maar na verloop van tijd met een Nederlandse man trouwden. Omdat zij bij het huwelijk met een Nederlandse man hun oorspronkelijke nationaliteit verloren en automatisch Nederlands staatsburger werden, en bovendien vrijwel allemaal de achternaam van hun man overnamen, werden hun migrantensporen in het openbare leven binnen korte tijd uitgewist. Hoewel het dus om een aanzienlijk aantal immigranten ging, zijn zij vrij geruisloos in de Nederlandse samenleving opgegaan.

Hetzelfde geldt voor een heel andere groep, die vanaf 1920 vanuit Hongarije naar Nederland kwam. Ook hier waren het vrouwen, of liever gezegd meisjes tussen de 4 en 12 jaar, die om aan te sterken in Nederlandse pleeggezinnen werden opgenomen. Hoewel het uitdrukkelijk de bedoeling was dat zij na enkele maanden weer zouden terugkeren naar hun ouders in Hongarije, is uiteindelijk mogelijk een derde van hen in Nederland gebleven. Vooral kinderloze echtparen raakten snel gehecht aan hun pleegkind en deden veel moeite om het verblijf te verlengen en uiteindelijk, met toe-

* hieronder valt ook horeca en vermaak (muzikanten etc.)

stemming van de echte ouders, het kind definitief te adopteren. In totaal zou het om een groep van vijf à tienduizend kinderen zijn gegaan, die net als de dienstbodes door huwelijken met Nederlandse mannen in korte tijd zijn ‘verdwenen’.

Wederopbouw en de onverwachte koloniale erfenis

Na afloop van de oorlog stelde de regering zich op het standpunt dat immigratie ongewenst was. Het land kampte met een groot woningtekort en de toestand van de economie was deplorabel. Het beleid was daarom meer op emigratie dan op immigratie gericht. Omdat er zich al snel in een aantal sectoren aanzienlijke tekorten aan arbeidskrachten voordeden, vooral in de metaal, de mijnen, de textiel, de confectie, de schoenenindustrie en de huiselijke diensten, werden beleidsmakers en politici voor een dilemma gesteld. Ambtenaren bij Sociale Zaken dachten in de eerste plaats aan Poolse militairen die betrokken waren bij de bevrijding van Nederland en ontheemden of *displaced persons* in Duitse, Oostenrijkse en Italiaanse kampen. In totaal hebben zich in de eerste jaren na de oorlog zo'n 12.000 personen, vooral mannen, in Nederland gevestigd, van wie verreweg de meesten in de (grof)metaal, de mijnen en de bouw terechtkwamen.

Al met al had de vestiging van de genoemde nieuwkomers na de oorlog weinig om het lijf. Volgens de Volkstelling van 1947 was het percentage vreemdelingen op de bevolking ten opzichte van het hoogtij-jaar 1930 gehalveerd en dit aandeel bleek in 1960 nog verder teruggelopen. Bij oppervlakkige beschouwing zou dit tot de conclusie kunnen leiden dat er in die vijftien jaar nauwelijks enige immigratie heeft plaatsgevonden. Toch is dat niet zo. De dekolonisatie van Indonesië zorgde namelijk voor een immigratie die zijn weerga niet kende. Tussen 1946 en 1964 namen ongeveer 300.000 repatrianten, voor het merendeel van gemengd Nederlands-Indische afstamming, de wijk naar hun ‘onbekende vaderland’. En daarnaast zetten bovendien 12.500 Molukkers in 1951 voet op Nederlandse bodem.

Aan het begin van de jaren zeventig kwam een tweede stroom koloniale migranten naar Nederland op gang. Ditmaal betrof het inwoners van Suriname, dat in 1975 onafhankelijk werd. Er verbleven weliswaar gedurende de gehele twintigste eeuw Surinamers in Nederland, maar daarbij ging het om een relatief kleine groep van studenten, hoger opgeleiden, muzikanten, arbeiders en verpleegsters. Toen in het zicht van de naderende onafhankelijkheid het conflict tussen de verschillende bevolkingsgroepen (met name de Creolen en de Hindostanen) in Suriname zich verhardde en er volop werk bleek te zijn in Nederland, besloot uiteindelijk een derde van de Surinaamse bevolking hun heil in het koloniale moederland te zoeken. Aldus groeide de in Suriname geboren bevolking van 27.000 in 1970 naar 183.000 in 1999. Net als de Antillianen, die in diezelfde periode van 20.000 naar 63.000 personen groeiden, bleek ook in hun geval het westen van Nederland favoriet. Van alle Surinamers woonde in 1980 meer dan de helft in de vier grote steden.

De ‘gastarbeiders’

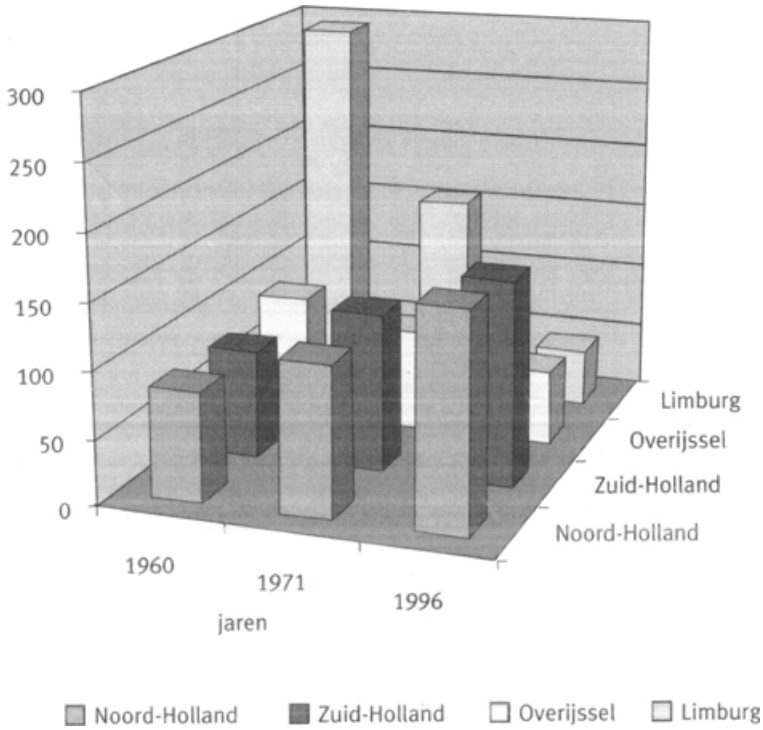
In de loop van de jaren vijftig nam de krapte op de arbeidsmarkt verder toe en werd in navolging van Duitsland besloten om gastarbeiders aan te trekken. Omdat de werving in Italië nogal tegenviel, werd de blik verruimd naar andere Zuid-Europese landen, zoals Spanje en Griekenland en al snel Turkije en Noord-Afrika. De ‘grote sprong voorwaarts’ volgde vanaf 1960. Anders dan voor de Tweede Wereldoorlog gingen bedrijven, bijgestaan door de overheid, zelf actief arbeiders in het buitenland werven. Bovendien veranderde het karakter van de arbeidsmigratie door de nadruk op on- of semi-geschoold werk en een dominantie van mannen. In eerste instantie lag de nadruk van de nieuwe arbeidsmigratie in het zuiden (de mijnen) en het oosten (Twentse textiel), maar al snel verlegde het zwaartepunt zich naar Noord- en Zuid-Holland, waar met name de sectoren metaal en voeding met een nijpend tekort aan arbeidskrachten te kampen hadden.

In 1973 werd door de recessie de werving van gastarbeiders stopgezet, maar in plaats van de verwachte afname van de immigratie, groeide vanaf die tijd het aantal nieuwkomers gestaag tot op de dag van vandaag. Dit kwam door een combinatie van slechte economische vooruitzichten in de landen van herkomst (Spanje uitgezonderd) en - paradoxaal genoeg - door het vanaf die tijd vigerende restrictieve vreemdelingenbeleid. Zo realiseerden met name Turken en Marokkanen zich dat wanneer zij Nederland zouden verlaten zij bij terugkeer de deur gesloten zouden vinden. Daar kwam bij dat velen van hen nog steeds werk hadden en aan het leven in het Westen gewend waren geraakt. Ook hadden velen in die tijd allerlei rechten opgebouwd, waaronder dat van gezinshereniging. In plaats van terug te keren, lieten zij vanaf de jaren zeventig daarom hun gezinnen of huwelijkspartners naar Nederland overkomen. Deze ‘volgmigratie’ was vele malen groter dan de oorspronkelijke immigratie. De toename van het aantal immigranten werd voorts veroorzaakt door het groeiend aantal asielzoekers, de dekolonisatie van Suriname en de arbeidsmigratie uit het Westen. Net als bij de Antillianen, wier aantal in diezelfde periode als gezegd toenam van 20.000 tot 63.000 personen, was het westen van Nederland veruit favoriet. Tot slot moeten we niet vergeten dat naast deze al gauw als ‘etnische minderheden’ of ‘allochtonen’ aangeduide groepen, de immigratie uit Europa (exclusief Turkije) en Noord-Amerika aanzienlijk bleef. In 1999 bijvoorbeeld kwam 3,4 procent van alle in het buitenland geborenen uit westerse landen, een toename van 0,6 procent ten opzichte van 1990. Op een iets langere tijdas uitgezet, wordt duidelijk hoezeer de immigratie vooral in de laatste drie decennia van de twintigste eeuw is toegenomen, en hoe daarbinnen het aandeel van nieuwkomers van buiten Europa (inclusief de migranten uit voormalig Nederlands-Indië, Suriname en de Antillen) is gegroeid.

Tabel 3. Percentage in het buitenland geborenen op de totale Nederlandse bevolking (1849-2001).

	1849	*1899*	*1930*	*1960*	*1971*	*1981*	*1996*	*2001*
Westen	2,3	1,6	3,5	1,9	1,8	2,4	2,9	3,5
-waarvan Duits-land	1,5	1,0	2,1	0,4	0,4	0,5	0,8	
Niet westen	0,01	0,2	0,5	2	2,5	4,5	5,3	5,8
- waarvan uit de voor-malige koloniën	0,01	0,2	0,5	1,9	1,9	2,6	2,7	2,5
Totaal	2,3	1,8	4,0	3,9	4,3	6,9	9	9,3

Bron: *Volkstellingen* 1849, 1899, 1930, 1960 en 1971; CBS, *Maandstatistiek van de bevolking* (1/1982:11-38; 9/1990: 35; 1/1997: 22-30; en 9/2001); Tas (1992); en Prins (1997). Met 'Westen' wordt bedoeld geheel Europa (minus Turkije), Noord-Amerika en Oceanië. De cijfers voor 1971 (toen de categorie 'buiten Nederland geboren' was komen te vervallen) zijn geschat op grond van hun aandeel in eerdere en latere tellingen.

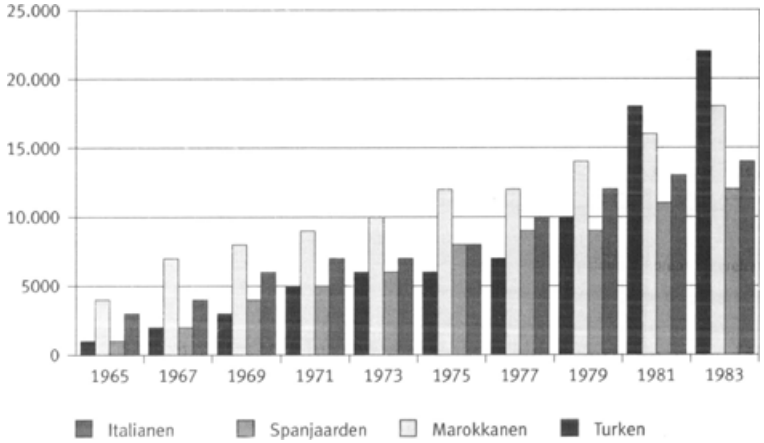


Figuur 2. Proportionele verdeling van de in het buitenland geborenen in Noord- en Zuid-Holland, Overijssel en Limburg (1960-1996).

Toelichting: bij 100 is het aandeel van het totale aantal inwoners in een provincie gelijk aan het aandeel in het buitenland geborenen. Is het getal hoger dan wonen er naar verhouding meer in het buitenland geborenen (en vice versa). Voor 1960 en 1971 is uitgegaan van de verdeling van alle vreemdelingen. In 1996 alleen van de in het buitenland geboren Turken, Marokkanen, Surinamers en Antillianen.

Immigratie en de verandering van het stedelijk landschap

Met de toename van de immigratie vanaf de jaren zeventig veranderde de samenstelling van de bevolking, vooral in de steden, aanzienlijk. Met name de gezinshereniging van Turken en Marokkanen en daarnaast de massale immigratie uit Suriname was daarvoor verantwoordelijk. Terwijl in 1963 Spanjaarden, Italianen en Grieken nog domineerden, werden deze groepen vanaf het midden van de jaren zeventig getalsmatig overvleugeld door Turken en Marokkanen. De volgende grafiek, waarin de situatie in Rotterdam is weergegeven, illustreert deze ontwikkeling:



Figuur 3. Mediterrane inwoners van Rotterdam, 1965-1984.

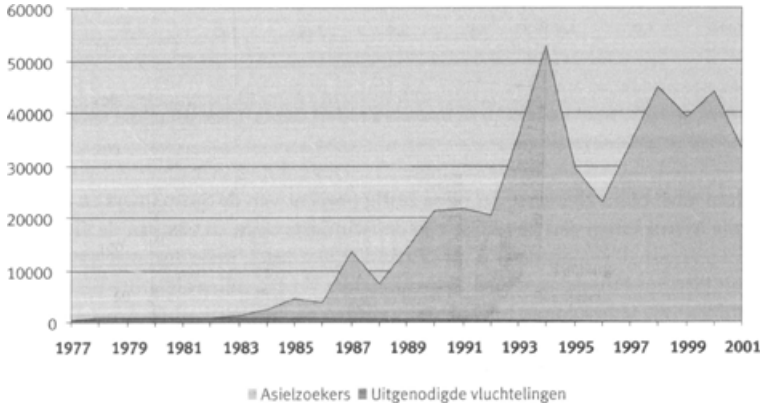
De meeste migranten vestigden zich in de zwakkere sociale buurten, vooral omdat zij alleen daar betaalbare woningen konden vinden. Aan het einde van de twintigste eeuw waren met name die buurten wat betreft de samenstelling van de bevolking ingrijpend veranderd. Bekende voorbeelden zijn het Rotterdamse Spangen, de Indische Buurt in Amsterdam-Oost en de Haagse Schilderswijk, waar het percentage allochtonen (alle personen die zelf of waarvan minstens een van de ouders in een niet-geïndustrialiseerd land is geboren) tussen de vijftig en zeventig procent bedraagt.

Het zijn juist deze wijken waar eveneens relatief veel illegalen wonen, van wie velen overigens lange uren maken in de tuinbouw, de schoonmaak, de horeca en de bouw. Slechts een - zij het opvallende - minderheid die niet beschikt over ondersteunende netwerken van legale migranten maakt zich schuldig aan wat criminologen ‘overlevingscriminaliteit’ noemen. Het gaat dan bijvoorbeeld om Marokkaanse en Algerijnse drugsrunners en Antilliaanse jonge mannen die zich specialiseren in

roof en diefstal. Hoewel de werkelijkheid vele malen gedifferentieerder is, zowel naar groep, generatie als naar stad, zijn deze wijken bepalend geworden voor het beeld dat veel Nederlanders hebben van *de* migranten of *de* 'allochtonen'.

Vluchtelingen en asielzoekers

Naast Turken, Marokkanen en de koloniale migranten uit de West trokken in de laatste decennia van de twintigste eeuw asielzoekers veel aandacht. Hun aantal steeg vanaf het einde van de jaren tachtig sterk. Tot die tijd ging het om kleine groepjes, zoals Hongaren (1956) en Tsjechen (1968), in de jaren zeventig gevolgd door eveneens kleine contingenten Chilenen, Vietnamezen, Turkse Koerden en Irakezen. Midden jaren tachtig verschenen Tamils, Ghanezen, Ethiopiërs, Pakistanen en Iraniërs op het toneel, maar pas aan het einde van dat decennium zouden door de oorlog op de Balkan de aantallen fors gaan stijgen, zoals blijkt uit de volgende grafiek:



Figuur 4. Vluchtelingen en asielzoekers in Nederland 1977-2001.
Bron: CBS, Statline, Asielverzoeken, kerncijfers.

Overigens manifesteerde de verandering van de etnische samenstelling zich niet alleen in grote steden. Ook kleine en middelgrote gemeenten, vooral in het westen, maar ook in provincies als Overijssel, Gelderland, Limburg en Noord-Brabant, zagen hun inwoners van kleur verschieten, zoals geïllustreerd aan de hand van een aantal steden in Noord- en Zuid-Holland.

Tabel 4. Percentage allochtonen* in Noord- en Zuid-Holland op 1 januari 1998.

	EU	Turkije	Marokko	Suriname	Antillen	Indonesië	Rest	Totaal
Noord-Holland	2,4	2,3	2,6	3,3	0,6	1,6	4,5	17,4
Amsterdam	3,9	4,3	7,0	9	1,3	2,1	8,5	36
Zaanstad	1,8	6	0,7	2,1	0,3	1,9	2,6	15
Haarlem	2,0	3,4	2,0	0,9	0,3	1,6	2,7	14
Hoorn	1,4	1,6	1,3	2,4	0,8	1,1	3,2	12
Den Helder	1,6	0,3	0,2	1,0	1,3	2,4	3,3	10
Zuid-Holland	2,1	2,7	2,2	3,5	0,8	1,7	4,2	17,1
Rotterdam	2,5	6,2	4,5	7,8	1,9	1,1	8,3	32
Den Haag	2,5	5,4	4,1	8,8	1,4	2,9	6,6	32
Schiedam	2	6,9	1,6	2,1	0,8	1,2	4,7	20
Dordrecht	2,2	4,4	1,6	1,9	1,7	2,3	3,3	17
Delft	2,1	2,1	0,7	2,1	0,5	2,1	6,5	16
Zoetermeer	1,7	0,3	0,5	5,6	1,2	3,7	3,3	16
Leiden	2,8	1,6	3,2	1,6	0,7	1,7	3,9	15
Gouda	1,4	0,4	7,0	0,9	0,2	1,2	2,1	13
Nederland	1,9	1,8	1,5	1,6	0,4	1,3	2,8	11,4

Bron: CBS, *Maandstatistiek van de bevolking*, november 1998.
Berekeningen door de auteur.

Uit deze tabel blijkt allereerst dat bijna zestig procent van de Surinamers en de helft van alle Marokkanen aan het einde van de twintigste eeuw in een van de vier grote steden woonde. De concentratie van Turken is wat lager, maar ligt met 37 procent nog altijd ruim boven het landelijk gemiddelde. Verder vallen de grote plaatselijke verschillen op. Marokkanen bijvoorbeeld vinden we relatief veel in Amsterdam en Gouda en nauwelijks in Zaanstad en Schiedam. In die steden wonen weer veel Turken, evenals in Dordrecht, Rotterdam en Den Haag. Creoolse Surinamers springen eruit in Amsterdam en Rotterdam, terwijl de Hindoestanen in

* Allochtonen volgens 'de beperkte definitie': in het buitenland geborenen alsmede in Nederland geboren kinderen van wie beide ouders in het buitenland zijn geboren.

Den Haag geconcentreerd zijn. Ook Zoetermeer, waar zich veel Hagenaars vestigden, herbergt naar verhouding veel personen die zelf, dan wel hun ouders, in deze voormalige kolonie zijn geboren. Zoetermeer is sowieso in trek bij koloniale migranten, gezien de vele inwoners met een Indische achtergrond. Vluchtelingen en asielzoekers zijn door de gedecentraliseerde opvang in kampen meer over het land verspreid, maar velen van hen hebben een duidelijke voorkeur voor de Randstad waar zich diverse gemeenschappen, zoals de Ghanezen in Amsterdam, hebben gevormd.

Besluit

In de loop van de negentiende en twintigste eeuw hebben immigranten en hun nakomelingen zich in toenemende mate in de provincies Noord- en Zuid-Holland gevestigd. Woonde aan het einde van de negentiende eeuw een derde van alle immigranten in deze provincies, een eeuw later was dat meer dan de helft; en dat terwijl het aandeel van Holland op de totale Nederlandse bevolking in die periode daalde van 41 naar 36 procent.

Tabel 5. Relatieve verdeling van immigranten over Nederland (1899-1998).

	1899	*1998*
Noord-Holland	16	23
Zuid-Holland	16	31
Noord-Brabant	10	11
Gelderland	8	8
Utrecht	2	7
Limburg	28	7
Overijssel	4	5
Groningen	3	2
Flevoland-	2	
Zeeland	10	2
Friesland	0,5	1
Drenthe	2	1
Nederland	100	100

Bron: Hierbij is de verdeling van het aantal vreemdelingen in de *Volkstelling* van 1899 vergeleken met die van de allochtonen volgens de beperkte definitie op 1 januari 1998 (CBS, *Maandstatistiek van de bevolking*, november 1998).

De relatieve verdeling van nieuwkomers over de Nederlandse provincies is in de negentiende en twintigste eeuw redelijk stabiel. Het noorden is nog steeds weinig in trek, terwijl het aandeel Gelderland en Overijssel naar verhouding vrijwel gelijk is gebleven. Alleen de grensprovincies Limburg en Zeeland hebben een flinke veer moeten laten. Daarmee benadert de hedendaagse verdeling die in de vroegmoderne periode en blijkt de relatieve daling van de immigratie in de negentiende eeuw naar verhouding vooral ten koste te zijn gegaan van Holland, en daarbinnen vooral van de kleinere steden. Pas vanaf 1960 waaierden migranten weer meer uit over kleinere steden, zoals Gouda, Hoorn, Dordrecht, Zaanstad, Delft, Zoetermeer, Leiden en Schiedam.

De motieven van migranten om naar Holland te komen zijn door de tijd heen niet veel veranderd. De lokroep van de arbeidsmarkt en de hoop op een beter

bestaan spelen zowel vroeger als nu een centrale rol. De wijze waarop zij hun keuze voor Nederland en daarbinnen voor een bepaalde stad maken, vertoont eveneens een opmerkelijke stabiliteit. Zowel Duitse en Belgische migranten omstreeks 1900 als de hedendaagse Ghanezen in Amsterdam of de Kaapverdianen in Rotterdam maken gebruik van netwerken van bekenden en familie en weten zich materieel en emotioneel ondersteund door een gemeenschap van medemigranten. Iets dergelijks geldt voor de functie van migrantenorganisaties. Het bloeiende Duitse verenigingsleven in Rotterdam en Amsterdam aan het einde van de negentiende eeuw gaf immigranten een mogelijkheid zich in eigen kring terug te trekken. En net als veel hedendaagse organisaties was de blik van de eerste generatie daarbij sterk gericht op het land van herkomst.

Er zijn echter ook grote verschillen. Waar Duitse migranten in de negentiende eeuw moeiteloos de Nederlandse grens overschreden en zich zonder problemen in Amsterdam vestigden, werden de immigranten in de twintigste eeuw in toenemende mate met een steeds machtiger en omvangrijker overheidsapparaat geconfronteerd. Met name de toegang tot de welvaartsstaat, veel meer dan het grondgebied van Nederland zelf, staat in het brandpunt van de aandacht. Potentiële immigranten van buiten de Europese Unie worden niet alleen als problematisch beschouwd omdat ze er (deels) anders uitzien en een andere culturele achtergrond hebben, maar vooral ook omdat ze beslag leggen op ruimte en geld en veel Nederlanders niet overtuigd zijn van hun nut op de langere termijn. Of deze veranderingen in de rol van de staat en de structuur van de samenleving het integratieproces wezenlijk zullen beïnvloeden, zal de toekomst moeten uitwijzen.

Verantwoording

Dit overzicht is een sterk ingekorte en bewerkte versie van: Leo Lucassen, ‘Herr Hagenbach en wie zich verder aandiende. Immigratie naar Holland in de 19^{e} en 20^{e} eeuw’, in: T. de Nijs en E. Beukers (red.) (2003), *Geschiedenis van Holland*, deel IIIa, 299-344. Verder is gebruik gemaakt van J. Lucassen (2002), *Immigranten in Holland 1600-1800. Een kwantitatieve benadering*. CGM working paper nr. 3, Amsterdam; en van het artikel Corrie van Eijl en Leo Lucassen, ‘Tellen en geteld worden. Vreemdelingen in de Nederlandse volks- en beroepstellingen (1899-1971)’, in: P. Doorn en J. van Maarseveen (red.) (2001), *Nederland een eeuw geleden geteld. Een terugblik op de samenleving rond 1900*. Amsterdam, 159-184. Voor wie meer wil weten, zij verwezen naar het standaardwerk over de migratiegeschiedenis van Nederland vanaf de zestiende eeuw, *Nieuwkomers*, *nakomelingen*, *Nederlanders* van J. Lucassen en F.R. Penninx (1994).

Leo Lucassen

Over de auteurs van dit deel

Robbert Baatenburg de Jong (1981) rondde zijn studie Vrijetijdswetenschappen aan de Universiteit van Tilburg af met een doctoraalscriptie over de sociale binding bij golf- en tennisverenigingen in relatie met sociale klasse. Hij deed daarvoor als stagiare onderzoek bij het Mulier Instituut, binnen het project 'In- en uitsluiting in de sport.' Sinds 2004 studeert hij Bestuurskunde aan de Universiteit Leiden.

Simone Best (1978) is masterstudente Stadssociologie aan de Universiteit van Amsterdam, is afgestudeerd journaliste en momenteel freelance (reis)journaliste en fotografe.

Nienke Blokker (1985) woont in Amsterdam en studeert Sociologie aan de Universiteit van Amsterdam, richting Verzorging en Cultuur.

Maayke Botman heeft Amerikanistiek gestudeerd aan de Universiteit Utrecht en is afgestudeerd op representaties van 'rassenvermenging' in Afrikaans-Amerikaanse literatuur van de Harlem Renaissance. Op dit moment bereidt zij binnen Vrouwenstudies Letteren (Universiteit Utrecht) een proefschrift voor over representaties van etnische vermenging in hedendaagse Nederlandse cultuuruitingen. Samen met Gloria Wekker en Nancy Jouwe voerde zij de redactie over de bundel: *Caleidoscopische Visies*, *de zwarte*, *migranten- en vluchtelingen-vrouwenbeweging in Nederland* (2001, Amsterdam, KIT,).

Marjo Buitelaar (1958) is universitair hoofddocent Antropologie van moslimculturen aan de Faculteit Godgeleerdheid & Godsdienstwetenschap van de Rijksuniversiteit Groningen. Zij schreef o.a. *Ramadan*, *Sultan van alle maanden* (1993/2002, Amsterdam, Bulaaq); *Islam en het dagelijks leven* (2005, Amsterdam, Atlas) en samen met Geert Jan van Gelder *Het badhuis. Tussen hemel en hel* (1996, Amsterdam, Bulaaq).

Femke Conradie studeerde Algemene Letteren in Utrecht. In 2004 studeerde zij af met een scriptie over de reactie van Marokkaanse jongeren op het gebruik van een Marokkaans accent door Neder-

landse jongeren. Sinds 2004 studeert ze pedagogiek aan de Faculteit Sociale Wetenschappen waar zij zich vooral richt op jongeren.

Hester Dibbits (1965) is als onderzoekster verbonden aan de afdeling Nederlandse Etnologie van het Meertens Instituut (KNAW). Zij promoveerde op een studie over materiële cultuur in de vroegmoderne tijd (SUN, Nijmegen, 2001). In het kader van het *TCULT* project deed Dibbits onderzoek naar de alledaagse culturele uitwisseling tussen verschillende etnische groepen in de Utrechtse wijk Lombok. Als coördinator van het in 2003 gestarte project *De interieurs van twintigste-eeuwse migranten en hun nakomelingen* (Meertens Instituut, Siswo/Instituut voor Maatschappijwetenschappen en NWO) richt zij zich vooral op de relatie tussen materiële cultuur, sociale klasse en etniciteit.

Rijk van Dijk (1959) is antropoloog en senior onderzoeker bij het Afrika Studiecentrum. Hij houdt zich bezig met de studie van moderne religieuze stromingen in Afrika, in het bijzonder die van het Pentecostalisme. Hij heeft vooral gepubliceerd over de wijze waarop deze vorm van Christendom zich verbindt met de migratie van Afrikanen binnen het continent als ook naar Europa, met name naar Nederland. In een recent verschenen bundel *Situating Globality. African Agency in the Appropriation of Global Culture* (Wim van Binsbergen & Rijk van Dijk (red.), 2004, Leiden, Brill), besteedt hij aandacht aan de rol die deze religie speelt in de globalisering van Afrika.

Imad el Kaka (1974) is in Vlaardingen geboren. Hij studeerde aan de School voor Journalistiek en volgde de post-HBO opleiding Cultuur, Organisatie en Management aan de Vrije Universiteit. In 2002 debuteerde hij samen met Hatice Kursun met het boek *Mijn geloof*, *mijn geluk*; daarin portretteerden zij 24 islamitische Nederlanders en Vlamingen met homoseksuele gevoelens. Imad el Kaka werkte behalve als journalist ook als projectleider en communicatieadviseur. Momenteel werkt hij als senior beleidsmedewerker voor deelgemeente Charlois in Rotterdam op het gebied van Samenlevingsopbouw en Minderheden.

Agnes Elling studeerde bewegingswetenschappen aan de Vrije Universiteit en verricht sindsdien sportsociologisch onderzoek. In 2002 promoveerde zij aan de Universiteit van Tilburg op het thema in- en uitsluiting naar sekse en etniciteit in de sport. Momenteel is zij werkzaam bij het departement Sociaalculturele Wetenschappen aan de Universiteit van Tilburg en verbonden aan het Mulier Instituut, centrum voor sociaal-wetenschappelijk sportonderzoek te Den Bosch.

Paul van Gelder is antropoloog en socioloog. Zijn dissertatie-onderzoek ging over informele bedrijvigheid in Paramaribo, Suriname. Werkend op projectbasis publiceerde hij over thema's als harddruggebruik, seksualiteit, prostitutie, aids/soa-preventie en migrantenzelforganisaties.

Lulu Helouise Helder werd geboren op het snijpunt tussen Lemmer (Friesland) en Paramaribo, waar haar ouders elkaar in 1971 tijdens een *Soul* concert ontmoetten. Na een tournee door de VS met een Amerikaanse band, studeerde Helder in 2003 af als antropoloog met een scriptie over Jazzmuziek in New York. Ze won in 2002 de aanmoedigingsprijs van Kwakoe en Uitgeverij Vassallucci voor het korte verhaal *Blues in D Mineur*. Daarnaast publiceerde ze onder andere als mede-redacteur de bundel *Sin-*

terklaasje kom maar binnen zonder knecht. Lulu Helder werkt momenteel aan *Ademtocht*, een historische roman over vrouwen in de jazz.

John Helsloot (1950) werkt als onderzoeker feestcultuur op de afdeling Nederlandse Etnologie van het Meertens Instituut (KNAW) in Amsterdam. Vanuit een algemene vraagstelling naar de functie van 'tradities' bij de profilering van sociaal-culturele identiteiten publiceert hij de laatste jaren over de geschiedenis van de viering van kalenderfeesten, zoals sinterklaas, Kerstmis (deze ook in het voormalige Nederlands-Indië), Sint-Maarten, Halloween en Valentijnsdag.

Isabel Hoving (1955) doceert en publiceert op de terreinen van cultuuranalyse en interculturele en postkoloniale literatuurtheorie. Ze werkte na haar promotie in 1995 aan universiteiten in Amsterdam en Antwerpen, en is momenteel verbonden aan de Opleiding Literatuurwetenschap van de Universiteit Leiden. Ze is redacteur van de internationale boekenreeks *Thamyris/Intersecting: Place*, *Sex*, *Race*. Naast haar academische werk schrijft ze jeugdromans.

Jan Janssens (1960) is directeur van het W.J.H. Mulier Instituut, centrum voor sociaal-wetenschappelijk sportonderzoek, in 's-Hertogenbosch. Naast het management van het bureau heeft hij zich in de afgelopen jaren bezig gehouden met onderzoek naar en advisering over de meest uiteenlopende vraagstukken op het gebied van sport en samenleving. Hoewel op dit vlak in zekere zin sprake is van een allround deskundigheid heeft hij ook een specialisme ontwikkeld op de terreinen diversiteit en multiculturaliteit, verenigingsleven en vrijwilligerswerk.

Charlotte Laarman (1983) studeerde in 2005 af in minderhedengeschiedenis aan de Universiteit van Leiden. Zij doet onderzoek naar religie, etniciteit en gender bij migranten in Nederland.

Joanne van der Leun (1963) is universitair hoofddocent criminologie aan de Faculteit der Rechtsgeleerdheid, Universiteit Leiden. Haar onderzoeksinteresses liggen op het gebied van grootstedelijke vraagstukken rondom criminaliteit en migratie. Zij promoveerde in 2001 op een proefschrift getiteld *Looking for Loopholes. Processes of Incorporation of Illegal Immigrants in the Netherlands* (AUP 2003). Zij is redactielid van *Migrantenstudies* en maakt deel uit van de redactieraad van *Sociologie* en van de Sociaal-culturele redactieraad van de Amsterdam University Press

Inge Mestdag (1978) behaalde in 2001 haar diploma als licentiate in de Sociologie aan de Vrije Universiteit Brussel met haar eindverhandeling over de receptie van de Italiaanse keuken in Vlaanderen in de twintigste eeuw. Sedert oktober 2002 werkt zij als aspirant bij het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek-Vlaanderen aan haar doctoraatsonderzoek. Centraal in dit onderzoek staat de maaltijd en hoe deze als sociaal, temporeel en ruimtelijk gestructureerd gegeven is veranderd in de laatste decennia. Samen met Jessie Vandeweyer schreef zij *Where Has Family Time Gone? In Search of Joint Family Activities and the Role of the Family Meals in 1966 and 1999*, in 2005 te verschijnen in *Journal of Family History*.

Jacomine Nortier is taalkundige aan de Universiteit Utrecht met als specialisaties taalcontact, meertaligheid en sociolinguïstiek. Zij is eerder verbonden geweest aan de universiteiten van Amsterdam en Nijmegen. Zij promoveerde in 1989 aan de Universtiteit van Amsterdam op een proefschrift over vermenging van Nederlands en Marokkaans Arabisch. Van 1998 tot 2001 was zij één van de coördinatoren van het *TCULT* project naar vermenging van talen en culturen in de Utrechtse wijk Lombok. De laatste jaren publiceert zij voornamelijk over taalgebruik van jongeren in samenhang met verschillende etnische achtergronden.

Anneke H. van Otterloo (1942) is als gastonderzoeker verbonden aan de Amsterdamse School voor Sociaal-Wetenschappelijk Onderzoek, Faculteit Maatschappij- en Gedragswetenschappen van de Universiteit van Amsterdam. Zij publiceerde over verschillende terreinen van de (historiserende) cultuursociologie, in het bijzonder over verandering van eetgewoonten, leefstijl, cultuur en techniek in Nederland in de negentiende en twintigste eeuw.

Lucie Pennings (1982) woont in Utrecht en is masterstudente Sociologie aan de Universiteit van Amsterdam, richting Stads- en Cultuursociologie.

Marlou Schrover (1959) studeerde eerst journalistiek en vervolgens geschiedenis in Utrecht. Ze promoveerde in 1991 in Utrecht. Ze werkt als migratiehistoricus in Leiden. Haar huidige onderzoek richt zich op migratie, gender en etniciteit.

Rianne van Strien (1980) studeerde Pedagogische Wetenschappen aan de Universiteit van Utrecht en volgde een deelprogramma Bewegingswetenschappen aan de Vrije Universiteit Amsterdam. In haar afstudeerscriptie, die ze als onderzoeksassistent bij het Mulier Instuut schreef, rapporteerde ze over haar internationale vergelijkend onderzoek van talentenopleidingen volleybal in acht landen. Vanaf augustus 2005 is ze als docent verbonden aan de CALO-afdeling van de Christelijke Hogeschool Windesheim in Zwolle.

Thijl Sunier studeerde Culturele Antropologie aan de Universiteit van Utrecht en Amsterdam en voltooide zijn proefschrift *Islam in Beweging. Turkse jongeren en islamitische organisaties* in 1996. Hij doet onderzoek naar de islam in Europa aan de Universiteit van Amsterdam, Faculteit Maatschappij- en Gedragswetenschappen, afdeling Sociologie/Antropologie.

Chaja Zeegers (1966) is historica. Zij specialiseerde zich in de migratiegeschiedenis, in het bijzonder in de geschiedenis van Armeniërs. Als freelance journalist publiceert zij over uiteenlopende onderwerpen. Zij combineert dit journalistieke werk met een baan in de volwasseneneducatie als docent Nederlands als Tweede Taal.

Illustratieverantwoording

p. 8	Eric Haas, 2005
p. 10	Eric Haas, 2005
p. 19	Eric Haas, 2005
p. 33	Fotograaf onbekend, The Blue Eagles in Zaandam, 1959
p. 38	Fotograaf onbekend, Strengholt - Park / Basart, 1976
p. 40	Sophie Janssen, 2005
p. 51	De Bijenkorf, 2000
p. 98	Bas Czerwinski / Hollandse Hoogte, 1999
p. 103	IISG, Collectie Van Opstal-Kajat, 1957
p. 104	Nationaal Archief, Collectie ANEFO (nr. 902_3337), 1947
p. 110	Albert Heijn, 1999
p. 122	Nationaal Archief, Collectie ANEFO (nr. 921_9328), 1968
p. 123	Nationaal Archief, Collectie ANEFO (nr. 934_1951), 1988
p. 127	Wim Oskam / Hollandse Hoogte, 1998
p. 129	Serge Ligtenberg / Hollandse Hoogte, 2003
p. 136	Sportshop Peter Jan / Sportcentrum Kops
p. 137	Vic Kusters
p. 138	Wlodek Roszyk
p. 140	Wlodek Roszyk
p. 142	IISG, Collectie L. Bisoendial
p. 152	Kitty Verheul
p. 161	Website F.C. Türkiyemspor, www.turkiyemspor.nl
p. 166	Riedel Drinks
p. 194	Riedel Drinks
p. 198	Maayke Botman, privé-bezit
p. 199	Maayke Botman, privé-bezit
p. 200	Maayke Botman, privé-bezit
p. 204	Maayke Botman, privé-bezit

p. 207	Maayke Botman, privé-bezit
p. 219	Maayke Botman, privé-bezit
p. 228	Archief Sportfondsenbad Oost, Amsterdam
p. 230	Fotograaf onbekend, jubileumuitgave *Zwemvereniging het Y 80 jaar*, 1972
p. 232	Archief Sportfondsenbad Oost, Amsterdam (foto: Van Trigt, *De Zwemmer* nr. 2, 1930)
p. 234	Archief Sportfondsenbad Oost, Amsterdam (fotograaf onbekend, *50 jaar Sportfondsenbad Oost 1929-1979*)
p. 237	Ton Kastermans, 2003
p. 241	Archief Sportfondsenbad Oost, Amsterdam (tekening D.A. Bueno de Mesquita, *Zwemt het geheele jaar door*, z.j.)
p. 244	Archief Sportfondsenbad Oost, Amsterdam (tekening D.A. Bueno de Mesquita, *Het Sportfondsenbad komt*, 1927)
p. 247	Archief Sportfondsenbad Oost, Amsterdam (*Zwemt het geheele jaar door*, z.j.)
p. 252	Spaarnestad Fotoarchief
p. 254	Spaarnestad Fotoarchief
p. 257	*De West*, 1980
p. 258	John Helsloot, privé-bezit
p. 260	Rosa Verhoeve
p. 263	Bob Friedländer, 1995
p. 266	ZaZa, 1998
p. 268	Uitgeverij Malmberg; foto: Marijn Olislagers, 2001
p. 269	Anne Frank Stichting, foto: Bert Nienhuis
p. 281	Koninklijke Bibliotheek, De Telegraaf
p. 282	Koninklijke Bibliotheek, De Telegraaf
p. 303	Joanne van der Leun, 2005
p. 304	Eric Haas, 2005
p. 305	Eric Haas, 2005
p. 308	Eric Haas, 2005

p. 309	Eric Haas, 2005
p. 311	Eric Haas, 2005
p. 317	Marieke van der Velde / Hollandse Hoogte, 2003
p. 323	Marieke van der Velde / Hollandse Hoogte, 2003
p. 327	Marieke van der Velde / Hollandse Hoogte, 2003
p. 333	Eric Haas, 2005
p. 338	Fotograaf onbekend, uit: Houtert, J.J. van (1980), *50 jaren SJC en hoe mijn priesterambt in goud vekeerde*, Asten.
p. 343	Charlotte Laarman
p. 346	Eric Haas, 2005
p. 347	Eric Haas, 2005
p. 348	Eric Haas, 2005
p. 366	Ad van Denderen / Hollandse Hoogte
p. 371	Ad van Denderen / Hollandse Hoogte

Namenregister

50 Cent 283

Abdalla, M. 93
Abdolah, Kader 174
Abu-Lughod, L. 386 n7
Accord, Clark 256
Achyempong, E. 358
Acts Revival Church 365
Adidas 42, 154
Afrikamuseum 258
Afro-Europese Vrouwenbeweging Sophiedela 249
Afro-kapsel 37
Agha 139
Akkus, B. 406 n3
Al Sayyad, N 323
Alba, R. 376 n7
Albert Heijn 77
Alemano, Gianni 105
Algemene Nederlandse Bond van Vogelliefhebbers 143
Ali, S. 202
AllerHande 77
Allochtonenmissie Nossa Senhora de Fátima 337
Altink, S. 286
Amersfoort, H. van 353
Amiraux, V. 406 n2
Anansi 356
Angad-Gaur, Indra 131
Anne Frankstichting 269
Anthial, F. 380 n26
Appadurai, A. 353
Appel, René 59
Appiah, Frimmy 28, 377 n1
Arhinful, D.K. 355
Arie, H. 285
Armani 46
Arnoldussen, P. 273
Asad, Talal 329
Askegaard 79
Asser, Eli 70
Atiemo, A. 367
Audina, Mia 131
Aziz 55

Baatenburg de Jong, Robbert 164
Bakker, J. 299
Baks, E. 52
Bal, Mieke 259
Balian, Haig 211
Bank, Jan 375 n1

Barend, Frits 37
Barendse, George 33
Barlas, A. 118

Bas, Jan de 255, 256, 264
Bastenier, A. 406 n1
BBC 106
Beatrix (koningin) 249
Becker (kapelaan) 232
Beckham, David 41
Beem 380 n7
Beenhakker, Leo 163
Beerling, D.W. 71
Beerman, A. 285
Belderbos, F. 286
Benali, Abdelkader 174
Benedict, Ruth 173
Benetton 42
Bennis, H. 63
Bentum, Conny van 229
Berends, B. 254, 264
Berendsen, M. 80
Berg, G. van den 92
Berg, T. van de 286
Berghuis, Corrie 377 n1
Beruang, Benteng 71
Best, Simone 390 n2
Betlem, Henk 401 n1
Beukers, E. 429
Beus, J. de 406 n8
Bhachu, Parminder 30
Biekman, Barryl 250
Bierenbroodspot 231
Biervliet, W.E. 284, 402 n8
Bijenkorf, de 50
Bijlmerramp 355
Bijlsma, Wil 74
Binderman, M.B. 401 n4
Binsbergen, W. van 353
Birnbaum, P. 315, 322
Black Panthers 37
Blakely, A. 250
Bloem, Marion 88
Blok, Diana 220
Blokker 129
Blokker, Nienke 390 n2
Blom, M. 286
Blue Bell (discobar) 181
Blue Diamonds 8
Blue Eagles 33
Boal, F. 406 n1
Boggs, V. 401 n4
Böhl, H. de Liagre 181
Bommel, A. van 118
Bonnet, A. 380 n27

Boomars, zuster Josina 338, 339
Boon, B. 229
Boonstra, N. 147
Booy, F. 250
Borm, J. 299
Botman, Maayke 61
Bottenburg, M. van 388 n3
Bouchier 402 n7
Bouhdiba, A. 117, 119
Bouhuys, M. 379 n8
Boulahrouz, Khalid 131
Boumans, L. 47
Bourdieu, Pierr 15
Boussata, Dries 153
Bouterse, Desi 141
Bovenkerk, F. 103, 287
Bovenkerk-Tering, L.M. 283
Boxtel, R, van (minister) 249
Boyle, T.C. 312
Braak, J. van den 64
Braam, S. 151
Brana-Schutte, G. 284
Brassé, P. 334
Bredero 74
Breedveld 133
Breukink-Peeze, M. 50
Briels, J.G.C.A. 27, 73
Brigitha, Enith 229
Brinta 96
Broekema, Peter 386 n1
Broere, C. 316
Bronkhorst, A.J. 323
Brouns, Hans 279, 401 n3

Brouwer, L. 294
Brown, P. 117
Brubaker, Rogers 321
Bruijn, Inge de 229
Bueno de Mesquita, D.A. 241, 244
Buijs, F. 406 n3
Buikema, Rosemarie x, 391 n2
Buiks, P.E.J. 255, 284, 402 n8
Buitelaar, M. 116
Bunga Melati 145
Burg, J. van der 52
Burgers, J. 307
Burleson, Stanley 208

C&A 43, 57
Cajun 77
Calvé 96
Canatan, K. 318
Canter Cremers-van der Does, E. 386 n10
Cashmore, E. 157
Castelen, Romeo 131
Castels, M. 323
Cesarie, J 406 n2
Chocolate Kiddies 278
Choenni, C.E.S. 90
Claringbould 133
Clark, C. 359
Cockrell, D. 380 n14
Coenen, Jo 309
Comité ‘Piet op de zwarte lijst’ 262
Conimex 96, 101, 106
Conradie, Femke 76
Cooman, Nelli 131
Coppes, R. 402 n10
Cornips, Leonie 66
Cottaar, A. 97, 360
Cronin, M. 146
Crum, B. 229
Curtis, Tony 35

Daklozen Verwendag 128
Dalmage, H.M. 213
Dam, Johannes van 111
Damen, Mara 377 n1
Dassetto, F. 406 n1
De Lorenzo, M. 104
De Waterlelies (zwemvereniging) 240, 395 n1
De Watervrienden 245, 395 n1
Delftselaan (buurthuis) 259
Delibas, Orhan 131
Derek, Bo 38

Derks, M. 230
Dessing, Nathal 375 n1
Dibbits, Hester x, 47, 375 n1
Diederichs, M. 181
Dieteren, R. 334
Dijk, R. van 354, 360
Dijk, Teun A. van 262
Dijke, A. van 287
Dijker, B. 406 n3
Dis, Adriaan van 108
Dohmen, Christien 3
Dolan, J.P. 335
Dolce&Gabbana 46
Domino's Pizza 105
Doorn, P. 429
Doran 65
Dorleijn, M. 47
Dort, Wieteke 71
Dosanjh, N. 87
Douglas, Mary 78, 115
Driessen, H. 386 n3
Droste 96
Dubbelfrisss 165
Duin, Jacqueline van 169
Dümpel, Inge 32, 377 n1
Dun, Hengko 208
Dunk, T. von der 315
Dunn, K. 329
Duyvendak, J.W. 147

Eade, John 316, 406 n1/n6
Eenvoudige berekende recepten 79
Eickelman, D. 321, 326

Eijken, pastor 339
Eijl, Corrie van 429
El Halal, Y. 93
El Islam-moskee 323
El Jalte 209
El Kaka, Imad 27
Elatik, Fatima 54
Elinkwijk (voetbalclub) 252
Elling, A. 133
Elpert, Arie 278
Eminem 42
Engbersen, G. 310
Entine, J. 157
Entzinger, H. 353
Esprit 43
Essalam-moskee 327, 329
Essed, Philomena 252, 270
Europees parlement 251
Evisu 48
Ewijk, Tijn van 172

Ferdinand, Helen 405 n2
Ferguson, J. 353
Fincher, R. 322, 323
Fleisher, M. 402 n10
Fortuyn, P. 318, 406 n8
Foucault, Michel 276
Frase, Nancy 328
Frey, Peter 240
Frijhoff, W. 15, 256
Fusion 77

Gabaccia, D.R. 87, 88
Gajentaan, J. 251
Gandhi, Mahatma 309, 405 n1
Gargerle, C. 123
Gelder, P. van 284, 299, 402 n7/n8/n12
Gemert, F. van 293, 402 n10/n11
Gennep, A. van 116
Gereformeerde Bond 128
Geuzen 3
Ghanatta 371
Ghesquiere, R. 254
Gholson, A. Bilbo 302, 401 n4
Gifford, P. 362
Gilroy, P. 256
Ginkel, Rob van 21, 121
Glans, Samantha 55
Global African Congress 251
Gobardhan-Rambocus, L. 249
Goldstein, P.J. 297

Golyardi, Farhad 375 n1
Gomes, Karel 405 n2
Gothic 48
Gowricharn, R. 353
Graaf, P.A. de 388 n2
Graaf, R. de 402 n7
Graham, Billy 364
Gravenberch, Scotty 261, 262
Grijpstra, D. 312
Grijze Wolven 141
Groen, M. de 388 n2
Groothuijse, Jan 285
Grünbauer, M.C. 253
Gruyter, M. de 344
Gucci 46
Gugten, M. van der 388 n2
Gullit, Ruud 131, 153, 157
Gupta, A. 353

H&M 49. 53
Haag Wonen (woningcorporatie) 313
Haags Anti Racisme en Discriminatie Team 259
Haagse daklozenkrant 128
Haakmat, A. 261
Haalboom, A. 240
Haar, G. ter 345, 360
Haasse, Hella 381, n9
Hair (musical) 37
Hall, Stuart 214
Hannerz, U. 353
Haoud, Tourya 205, 201
Harchaoui, S. 402 n13
Hardenberg 67

Hargreaves, J. 136
Haring Arie 273, 278
Harrington, H.K. 118
Harris, M 92
Hart, Betty de 375 n1, 410 n3
Hartog, A.P. den 90
Hartsuiker, Jan Frederik 285
Hassan, R. 118
Hassankhan, Rahina 258
Havertong, Gerda 263
Haye, A. de la 378 n29
Heavy metal 15
Hebdige, Dick 29
Heemstede Obelt, van 232
Heerikhuizen, B van 175
Heijer, M. den 386 n12
Heilbron, Waldo 262
Heinz 107
Hekam, Gert 375 n1, 390 n1
Helder, Lulu 31, 262
Hellings, Lesley 240, 395 n1
Helm, T. van 240
Helsloot, John 267
Helstone, Heinrich 391 n1
Hendriks, Eric 74
Hendrix, Jimi 35
Henkes, B. 390 n6
Hermans, Mariëtte 392 n5
Het Haagse Kookboek 79
Hewitt, R. 380 n5
Hijmans, A. 285
Hinojosa, G.M. 335
Hiphop 42, 155
Hoebe, Leonie 47, 377 n1, 378 n22
Hofstede, G. 156
Hollandsche Dames Zwemclub 231
Hondius, Dienke 34, 175, 179, 201, 375 n1, 390n1
Hong-A-Fat, Waldy 279
Honig 82, 101
Hooft, P.C. 74
Hooghiemstra, Erna 193, 201
Hooker, John Lee 43
Hoolt, J. 234, 395 n8
Houtert, pater J.J. van 337
Hove, Okko ten 391 n1
Hoving, Isabel x, 390 n2, 391 n2
Hoyng, J. 395 n4
Hudson, Rock 35
Huishoudschool 79
Hulsman (Groningse wethouder) 232

Slim, Iceberg 284, 401 n4

Ice-Cube 45
Ice-T 45
Ifekwunigwe, J.O. 213
Indo-rock 35
Indo-rockers 8
International Bible Worship Centre. 363
International Central Gospel Church 363
Iyare, J.P. 402 n9

Jacobs, J. 322, 323
Jager, J.L. de 107
Jager, Penny de 37
Jagger, Mick 50
James 238
Jansen, Kitty 377 n1
Janssens, J.W. 133, 388 n13
Jaquez, A. 401 n4
Jobse-van Putten, J. 80
Johan Maasbach Wereldzending 365
John Moir 96
Jones, G. 262, 379 n1
Jones, John 205
Jong, F. de 145
Jonge, Freek de 267
Jongeren Overleg Bijlmermeer 263
Jordan, Michael 135
Jorissen, N. 355
Judobond 141
Jungschleger, I. 54

Kaisiëpo, Inaria 208
Kaplan, B.J. 315

Kardux, J.C. 379 n1
Karl Kani 45
Karsten, C. 286
KatznelsonI. 315, 322
Kavasch, E.B. 88
Kaye, Danny 30
Keij 392 n4
Kelly, R.D.G. 37
Kepel, G. 406 n2/n6
Keti Koti Dey 249
Khattab 235
Kid Dynamite 278
Kirkpinar 139
Kleij, Margriet van der 124
Klein, M.-L. 234, 395 n8
Kleindienst-Cachay, C. 234, 395 n8
Klomp, Hans 127
Kloosterman 310
Kluivert, Patrick 265
KNBSB 134
KNCB 134
Knevel, Andries 265
KNKF 141
Knop, P. de 145, 395 n8
Knorr 101
KNVB 144, 227
Kocabas, Husnu 131
Koçtürk,. 93
Koenis, Sj. 268
Kok, Ada 229
Kok, Wim (minister-president) 249
Koks, T.Th. 71
Koning, C.J. de 255
Koningsveld, P.S. van 406 n6
Koninklijke Nederlandse Baseball en Softball Bond 134
Koninklijke Nederlandse Cricketbond 134
Koninklijke Nederlandse Krachtsport en Fitness Federatie 141
Koninklijke Pakketvaart Maatschappij 197
Kookboek van de Amsterdamse Huishoudschool 79
Kookboek van de Eeuw 94
Koot, W. 256
Koppelingswet 357
Koring, C. 285
Kortram, L.H. 213
Korver, T. 310
Korvinus, E.M.H. 286
Kotsinas, U.-B. 65
Kousbroek, Rudy 381 n9
KPM 197
Kraaijkamp, R. 147
Kraan, M. 355

Krouwel, A. 147
Kruszynski, S. 336
Kwanzaa 262

Laan, H.C. 334
Lachmayer, H. 123
Lady Di 30
Lagendijk, E. 388 n2
Lamur, H. 299, 402 n12
Landelijk Bureau Racismebestrijding 250
Landelijk Bureau ter bestrijding van Rassendiscriminatie 375 n1
Landelijk Platform Slavernijverleden 250
Landelijke Speciaalclub Zangkanaries 143
Landelijke Vereniging Surinamers 259
Landman, L. 406 n6
Landzaat, Denny 205
Lans, J. van der 96
Le Francq van Berkheij 27
Leefbaar Rotterdam 236, 318
Leeman, Yvonne 23
Leemhuis, F. 386 n5
Leerkes, A. 310, 313
Leeuw, I. de 240
Leisius, H. 256
Leitstra, G. 259
Leun, J.P. van der 310
Levenstein, H.A. 84
Libelle 126
Libregts, Thijs 157

Life & Cooking 106
Lindo, Flip 375 n1, 406 n3/n7
Liptak, D. 335, 337
Lisak, Drazen 191
Lonsdale 45
Lonsdaler 48
Loor, A. 392 n8
Lootsma, B. 126
Los Angeles 45
Lotgering-Hillebrand, Riek 106
Lotringen, C. van 355
Lubberhuizen-van Gelder, A.M. 50
Lucassen, Jan vi, 429
Lucassen, L.A.C.J. x, 410 n1, 429
Luhmann, Niklas 169
Luybregts, Gerard 34
Lysaght, P. 89

Maaskant, Judith 334, 336, 341
Maatschappij tot redding van Drenkelingen 232
Maarseveen, J. van 429
Maggi 96
Mahatma Gandhi 309, 405 n1
Majors, R. 157
Mak, Geertje 175, 375 n1, 390n1
Malcolm X 36
Mami Wata 370
Manberg, Brian 401 n1
Maqsood, R. 117
Marbe, N 377 n7
Margiet 85, 126
Margry, P.J. 349
Marnixbad 240
Marselle, Justien 43
Marshall, H. 87
Marwijk, Frank van 184
Mastenbroek, Rie 229
Masters of the Game 154
Matsier, Nicolaas 255
Maussen, M. 321, 406 n2
Mayall, D. 146
Mazzucato, V. 353
McCartney, J.T. 378 n12
McLoughlin, S. 406 n1/n7
Meertens Instituut 264
Meijer, Maaike x
Melkweg (muziekcentrum) 168
Mendes, V. 378 n29
Mennell, S. 87
Mens, L. van 402 n7
Mensenrechtencommissie 251

Mercedes 11
Messner, M.A. 156
Mestdag, I. 80
Metcalf, B. 316, 329
Meulenhof's Menu-Kookboek 79
Mevlana-moskee 327
Meyer, B. 362, 368
Michels, H. 39
Mierlo, Marije van 201
Mijnals, Humphrey 252
Milner, C. 401 n4
Milner, R. 401 n4
Mod 29
MokumTV 139
Mol, P.-J. 231
Mondriaan Stichting 375 n1
Mora 107
Moreira de Melo, Fatima 205
Mout, G. 151
MTV 5, 13
Mun, Gulnaz 125
Murcott, A. 87
Mutsaers, L. 34
Mzine 49

N'zumé, Anousha 205, 216
Naamane-Gessous, S. 299
Nanninga, Pieter 386 n1
Nasheed, T. 401 n4
Nasser, Noha 316
Nation of Islam 42
Nationaal Hindoestaans Immigratiemonument 390

Nationaal Instituut Nederlands Slavernijverleden en Erfenis 250
Nationaal Monument Slavernijverleden 249
Nationale Zwem en Informatie- en Documentatiecentrum 395 n1
Naylor, S. 406 n1/n6
Nederlands Bureau voor Toerisme 94
Nederlands Centrum voor Volkscultuur 266
Nederlandse Boksbond 135
Nederlandse Vereniging van Zwembad-, Sporten Recreatiemedewerkers 235
Nederlandse Worstelbond 141
Nederveen Pieterse, Jan 262
Nee, V. 376 n3
Neerlands Dis 94
Nefertiti 105
Nesty, Anthony 395 n5
Neusner, J. 118
New York Pizza 105
Nicolson, P. 87
Niekerk, M. van 318
Niel, pastor Simon van 349
Nijs, T. de 429
Nike 154
Nimako, K. 355
NINSEE 250
Nkrumah, Kwame 355, 362
NL (restaurant) 95
Noorderhamam 124
Nortier, Jacomine 62, 76
Noten, Dries van 55, 56

Oirschot, Adri van 254
Oliver, Jamie 106
Olumide, J. 202
Olympische Spelen 133
Ombre, E. 22
Schildkamp, Ome Jan 152
Öncü, A. 322
Onderlinge Dames Zwemclub 232
Ons Kookboek 79
Onse lieve heer op solder (schuilkerk) 315
Onze Lieve Vrouwe ter Nood 349
Onze Lieve Vrouwe van Aparecida 345
Onze Lieve Vrouwe van de Vrede 332
Onze Lieve Vrouwe van Fátima 332, 345
Onze Lieve Vrouwe van Medjugorje 349
Onze Taal 381 n11
Onze Wereld 205
Oomen, M. 360
OOR (tijdschrift) 43
Oostindië, G. 379 n1
Opzij 126
Oranjegevoel 133

Oranjelegioen 227
Organisatie Pressie Omhoog 262
Orsi, R.A. 335
Oryza 107
Osinga, R. 91
Otterloo, A.H. van 87
Ouali, Hamid 401 n1
Ouden, Willy den 229
Oviawe, P.I. 402 n9

Pagels, E. 117
Pakosie, A.R.M. 356
Palm, J. 360
Pan-Afrikanisme 357
Panna Knockout 154
Panorama 126, 253
Paradiso 154
Parent, W. 386 n9
Passos, mevrouw 337, 349
PC Hooftstraat 49
Pehlivan 141
Peil, M. 355
Pennings, Lucie 390 n2
Penninx, Rinus vi, 429
Pentacostalisme 362, 363
Perrier, Sophie 167
Peyo 63
Pezuk, Koksal 189
Pilarczyk, Michael 214
Pilkington, A. 250

Pinderhuhges, E. 213
pinksterbeweging 362
pinkstergemeente 201
Pizza Hut 105
Pleck, E.H. 262
Pleij, Herman 264
Popenoe, R. 386 n7
Popovic, Mladen 386 n1
Postuma, Oscar 257
Praag, C. van 406 n8
Prada 46, 48, 155
Pradhan, Rajendra 174
Presley, Elvis 35
Preston, D. 62
Prins Bernhard Cultuurfonds 375 n1
Prins, Baukje 23, 270
Probyn, E. 84
Procope (koffiehuis) 2
Public Enemy 42
Puma 42
Punjabi-suit 30
Purperhart, Dennis 157

Que Pasa (feestavond) 168

R&B 48, 155
Raalte, Celestine 264
Ramadan, Omar 211
Ramdas, A. 44, 250
Rasing, T. 402 n9
Rasta 42
Rath, J. 324, 406 n3
Ratner, M.S. 297
Ravensteyn 235
Rawit, Tjabé 71
Rawlings, J. 355
RECOGIN 370
Red Light District 273
Redout (familienaam) 198
Reggae 29
Reijnders (café) 7
Reil, F. 310
Reinders, P. 2
Reitman, B.L. 285
Representative Council of Ghanaian Organisations in the Netherlands 370
Riagg 242
Riemersma, G. 54
Rijkaard, Frank 131, 153, 157
Rijpma, S.G. 133, 388 n2
Robles, Celestine 251
Rock 15

Roekel, Annemiek van 402 n7
Roels, Ans 242, 395 n1
Roemer, Astrid 174
Römer, Piet 264
Rood, Lydia 96
Rooden, P. van 322, 323
Roodnat, B. 285
Rooie Lien 273
Rooij, V. de 72
Rooijakkers, G. 258, 267
Root, M.P.P. 213
Roques, C. 133
Rosier, Robert 177
Rotterdamse Dames Zwemclub 232
Rousseau, J.J. 123
Ruud, M.E. 94
Ryan, J.R. 406 n1/n6

Saaijer, P.C. 388 n2
Sabar, G. 364
Saharso, Sawitri 23
Sahli, Mohammed 96
Salsa Swing Matinee 168
Salvatore, Armande 325
Salwaar-kameez suit 30
Samen Kerk in Nederland 365
Sancezz 45
Sansone, Livio 41
Sant, Nicolina 279
Santé 126
Sarah (plantage) 198
Saroma. 96

Sassen, S. 369
Sbaa, Touria 243, 395 n1
Scalk, Edu van 34
Schatz, H. 70, 380 n7
Scheers, Rob van 42
Scheffer, P. 406 n8
Schelven, W. van 151, 334
Schiedam-schnapps 358
Schnabel, P. 353, 406 n8
Scholliers, P. 102
Scholten 96
Schoots, Edith 55
Schrover, Marlou x, 4, 375 n1
Schuyt, Kees 375 n3
Sens, A. 379 n1
Sezer, Ibrahim 150
Shadid, W. 406 n6
SICA 242
Siddiqui, Frank 215
Sijs, Nicoline van der 60, 380 n7
Sijtsma, J. 284, 402 n8
Silva, Sonja 205, 211
Silvo 107
Sinatra, Frank 30
Singh Varma, Tara 264
SIOD 359
Skater 48
SKIN 365
Skinhead 29
Sloterparkbad 229
Smit, Susan 388 n1
Smith, Joy 379 n1
Snoop Dogg 283
Solidariteits Beweging Suriname 256
Sörensen, R. 236
Soulkikkers 72
Southpole 45
Spall, Lex van 278
SPIOR 319
Spivak, Gayatri 270
Sportfondsen (N.V.) 231
Sportfondsenbad Oost 228
Sportquest Big Boss KNKF games 141
Stachhouwer, J.D.F. 279
Stapele, S. van 283
Steendijk-Kuypers, J. 230
Stevens, pastor 332, 341
Stichting Allochtonenpastoraat 338
Stichting Maatschappelijke Dienstverlening en Samenlevingsopbouw 242
Stichting Noorderhamam 124
Stichting Platform Islamitische Organisaties Rijnmond 319

Stichting Welzijn Oost 242
Stipriaan, A. 356
Stoler, Ann Laura 179, 276
Storm (discotheek) 168
Strien, Rianne van 164
Strooij, H. 343
Strouken, Ineke 266
Stuart, Toni 258
Studio Sport 131
Suleymaniye-moskee 317
Sunier, T. 317, 318, 324, 406 n7
Sur (stichting) 263
Surinaamse Vogel Vrienden 141
Suudi, Radi 210
Swaan, Abram de 74
Swaggart, Jimmy 364

Tailleur, Max 70
Talbot, R. 88
Tan, Umberto 157
Taverne, Ed 375 n3
Taylor, Charles 323
Terborg, J. 402 n12
Ternisien, X 406 n2/n7
Terpstra, L. 287
Tex-Mex 77
THC 283
Theeboom 138
Thoden van Velzen 356
Tiburgsche Vogelclub 143
Tichelman, P. 367

Timmerije, A. 212
Tinnemans, W. 390 n4
Tjibbe 377 n1
TMF 5
Toorman, Bert 317
Torre, E. van der 402 n11
Türkevi 139
Türkiyemspor 141
Tuur, Regilio 131
TV-West 305
Tweede Vaticaans Concilie 335

Ufuk 242
Ülger, Mehmet 151
Uniken Venema, P. 256
Union Salsa School 168
Urban culture 44

Valk, Menno 245, 395 n1
Van Maanenbad 233
Vandenbos, Conny 37
Vanderleyden, Arnold 131
Vanenburg, Jermaine 154
Vanilla Ice 42
Vanwesenbeeck, I. 286, 402 n7
Veenis, M. 89
Veldhoen, Venus 215
Venicz, L. 286
Verdonk, R. (minister) 309
Verenigde Naties 251
Vergoossen, Sef 163
Vermeulen, H. 318
Versace, Gianni 46, 378 n31
Vertovec, S. 353
Vervoorn, Lisette 405 n1
Vervuurt, Lex 278
Visser, J. 286
VIVA 50
Vliet, Marian van 124, 127
Vlisco 358
Vlugt, Bram van der 264
VOC 3
Vogel, Jaap x
Vondel 74
Voorlichtingsbureau voor de Voeding 89
Vries, B. de 253
Vries, C. de 388 n2
Vrij, J.J. 356
Vroom, Frans 252
Vuijsje, H. 96

Wadud, A. 118
Wannée, C.J. 79
Ware, Kalistos 386 n4
Warner, R.S. 334
Weerkamp 72
Weinstein, B. 401 n4
Wekker, Gloria 375 n1, 391 n2, 402 n12
Weltak, M. 278
Welten, V. 175
Werbner, P. 379 n2, 406 n1
Wesley (reclamecharacter) 165
Wessels W. 329, 406 n3
Westerman, F. 380 n21
Westermoskee 327, 329
Wetering, W. van 307, 356
Weyland, P. 322
Wieringa, F. 103
Wijsenbeek, Thera 2, 375 n1
Wildt, A. de 273
Wilhelmina-pepermunt 96
Willems, Wim x, 97
Willemsen, G. 278
Wilterdink, Nico 375 n1
Winkel van Sinkel (cultureel warenhuis) 168
Winner, David 157
Wittop Koning, Martine 79
Wong, Lun Hing 285
Woodward, K. 136
Woollett, A. 87
Wooter, Nordin 154
Wouters, C. 126

't Y (zwemvereniging) 230, 395 n1

Yildirim, Ugur 131
Yilmaz, Reyhan 246, 395 n1
Yuval-Davis, N. 380 n26

Zaman, H. 395 n8
Zanden, Leon van der 201
Zcala (Volksbuurtmuseum) 309
Zeijden, A. van der 264
Zijlstra, Annet 238, 395 n1
Zijsling, Enrique 191
Zoot-suit 30
Zuidam, M. 312
Zuylen, Tanja van 401 n1
Zwaluw (voetbalvereniging) 152
Zwarte Joop 273
Zwarte Lola 279
Zwarte Piet 12, 19, 249-271